

٦٠

CHECKED - 1963

طبعة جديدة
P.L. 1963
- 9. 3. 62

حاشية

امام الحقيقين وقدة السالكين شمس الشريعة

وبدر الحقيقة العلامة

شيخ الاسلام الشيخ عبدالله الشرفاوى

على شرح الامام العلامة المدهدى على صفوى الامام

السومى رحم الله الجميع آمين



(وبالماسن للشرح المذكور)

مكتبة
١٩٤٦

طبع بطبعة

مكتبة المطبوعات الإسلامية وأولادها بمصر

١٣٣٨ هـ

3805

الله لا اله الا هو الحي القيوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد في جلال ذاته المتزه في نعوت جبروته عن شوائب القص وسنانه الععال لما يريد فلا معارض لما قضاه ولا راد لهياته والصلاة والسلام على سيدنا محمد واسطة عقد اليبين والمسلمين الصادق المبلغ لأمر ربه الامين وعلى آله وأصحابه والتابعين وتابعهم بإحسان الى يوم الدين ﴿أما بعد﴾ فيقول كثير الماسوي عبدالله بن حجازي المشهور بالشرقاوي قد طلب مني بعض الاخوان أن أكتب على شرح العلامة الشيخ محمد بن منصور المدهدي على أم البراهين السبابة الصغرى للعلامة أبي عبدالله محمد ابن الولي الصالح يوسف السنوسي المالكي المغربي التلعاسفي حاشية تتضمن توضيح ما كتبه عليه شيخنا علامة الزمان وفريد العصر والأوان شيخ الاسلام الشيخ على العدوي الصعدي لقصور فهم غالب الناس عن استطلاع طوابع ذلك لما حوى من التحقيق الذي لم يوجد في غيره فأجبته الى ذلك وإن كنت لست لأهلا لها مالك وضمت اليه فوائد سمعتها من حال قراءته لذلك الكتاب وبعض مسائل مما كتبت عليه من حواشٍ وشرح جاءت بحمد الله حاشية نفيسة جامعة جعلها الله تعالى خالصة لوجهه الكريم وتقع بها الفع المقيم كما تقع بأصولها آمين * والمدهدي مدسوب لعرب المدهادة قليلة بمصر من قبائل اقليم البحيرة والسنوسي مدسوب لني سنوس قبيلة معروفة بالمغرب ولا أصل لقول من نسبته الى سنوسة وهي بلدته التي نشأ بها لعدم وجود بلد بالمغرب تسمى بذلك وهو حشني نسبة الى الحسن ابن علي رضي الله تعالى عنهما من جهة أم أبيه وهو ممن أظهر الله به الدين وأسس أصوله وتبحر في العلوم كلها وبلغ من الورع والزهد العاية القصوى وتأليفه كثيرة تبلغ خمسة وأربعين منها شرحه الكبير المسمى بالمغرب المستوفى على الخوفي كثير العالم أله وهو ابن تسع عشرة سنة وتوحيب منه شيخه حين رآه وأمره باخفائه حتى يكمل سنه ثلاثين سنة لثلاثاً تأخذه العين وقال لا نظيره فيما أعلم ودعاه في يوم الأحد بعد عصر الثامن عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وثمانمائة وعمره ثلاث وستون سنة وفلاح ربح المسك بنفس موته وقبره مشهور في تلعسان يزار قل أن يوجد على وجه الارض تأليف يفيد معرفة الله تعالى بالبراهين القاطعة في أقرب زمان مؤيدة بالسة والقرآن مثل عقائده لاسيما هذه العقيدة فانها أحسن مؤلفاته وأجمعها وقد مدحها مصنفها بقوله انها صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد

التوحيد لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج لما فيها الامن هو من المحرومين اذ لا نظير لها فيما علمت
وهي بفضل الله زهر يحسبها على كبار السالين اه وكان بعض المحققين يقرؤها للناس في مجلس واحد
كل يوم جمعة ويقول لا يحدنها البتدى * وقد القا أبو عبدالله محمد بن عمر الملقب تلميذ المصنف جلداني مناقب
وحكى فيه عنده قال ان صاحبه محمد بن سحزى رأى صاحباً له من أهل العلم يعلمونه فسأله عما لقيه من
منكر ونكير فقال سألتني عن ديني وعما قرأته من كتب التوحيد فقلت قرأت عقيدة فلان وعقيدة
فلان فقال لا بغضب وتهديد لأى شئ لم تقرأ عقيدة السنوسى أو قال اسيدى محمد السنوسى فقال لها قرأت
غيرها من العقائد فقال لا ولا قرأتها لو قرأتها لكفتك عن غيرها أو قال لا اقتصر على ما استغيت بها عن
غيرها وضرب يدهم من حديث ضربتين أو ثلاثاً وانما كان الضرب والعقاب لعدم قراءة ما مع أنى قد
كنت أعرف التوحيد لبراهيم النبطية فكيف حال المقلد والجاهل * فان قلت لا عقاب على المباح * قلت
ان غالب المصائب من الامراض الباطنية فقلعه انضم لعدم قراءتها أمر باطنى كتنقيص الشيخ أو اعتراض
عليه لان المعاصرة صفة وترك تسمية الميت ستر عليه * وحكى عنه أيضاً انه أخبره ان بعض الصالحين
روى في المنام بعد موته قيل ما فعل الله بك فقال ادخلني الجنة ورأيت سيدنا ابراهيم الخليل يقرئ عقيدة
سيدى محمد السنوسى للمبين يقرؤها في الألواح ويجهرون بقراءتها قال الراوى واطلته قال العقيدة الصغرى
* قال المؤلف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) احتج كتابه بالبسملة تبركاً بها واقتداء بكتب الله
المنزلة وعملاً بقوله ﷺ كل أمرئى بال لا يدا فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أى كل فضل ولو قولياً
لأذكر البسملة في آياته فهو قليل البركة فيستحب الاثنيان بها في كل أمر بهتم به شرعاً مقصود لانه ليس
ذكر احصاء ولا جعل الشارع له مبدأ كوضوء وغسل وجع وسفر والله اسم للذات العلية وهو الاسم الاعظم
وعدم الاجابة عند الدعاء به لقد شرطها التي اعظمها اكل الحلال وقد أوحى الله تعالى الى موسى ياموسى
إن أردت أن يستجاب دعائك فمن يملك عن الحرام وجوارحك عن الآثام * والرحمن الكثير الرحمة أى
الاحسان أو ارادته بالتم العظيمة ورجته تعالى عامة لجميع المخلوقات فينفى موافقة بالواسطة لم من رحمة
رحمته الله قال كعب الأحبار مكتوب في الانجيل يا ابن آدم كما ترحم كذلك ترحم فكيف ترجو أن يرحمك الله
وأنت لا ترحم عباد الله وروى الغزالي في النوم قيل له ما فعل الله بك قال وقضى بين يديه وقال به جنتي
فذكرت أنواع من الطاعات فقال ما قبلت منها شيئاً لكنك جلست تكتب فمضت ذباية على القلم فتركتها
تسرب من الخبر رحمه الله فكل رحمتك اذهب فقد غفرت لك والرحيم الكثير الرحمة بالعم العظيمة
ذكر عقب الرحمن إشارة الى أنه يسر طلب الأشياء المحببة منه كما طلب منه الأشياء العظيمة فقد أوحى الله
تعالى الى موسى ياموسى لا تخش مني تخلا أن تسألني عظيم ولا تسع أن تسألني صغيرا المطلب حتى الذوق والعطف
لشأنك ياموسى ما علمت أنى خلقت الخردة قد فوقها أو لمى أحاق شيئاً إلا وقد علمت أن الخلق يحتاجون
اليه في يسألني مسئلة وهو يعلم أنى قادر أعطي وأمنع أعطيت مسألته مع المغفرة والصحيح أن المقدرات فى
القرآن كتمكين البسملة ليست منه وان كان المني لا يتم إلا بتقديرها لانه اللفظ المنزل على محمد ﷺ لا يحجر
المتعب بتلاوته التحدى بأقصر سورة منه والمقدرات ليست منزلة على محمد ولا مستعبدات لهما * واعلم
أن جملة البسملة يصح أن تكون خبرية باعتبار أصلها وهو الفعل أو القول الذى يشتر فيه كالاكل والشرب
والأنفيلان حصول ذلك لا يتوقف على الالتفات بها كما هو ضابط الخبر اذ هو الذى لا يتوقف حصول مدلوله
على الالتفات به ما شوى كان كقامز يدا ومضارعيا كضرب زيد والذى هنا أبندى أو أو لم يستعيا باسم
الله أو مصاحبا على وجه التبرك ولأنك أن كلام التاليف والابتداء لا يتوقف على قوله أو قبل أو أبندى
فانطق على ذلك ضابط الخبر * فان قلت ان كلام الاستعانة بالاسم والمصاحبة له من جملة الخبر مع انها
لا يحصلان الا بالالتفات فهذا اللفظ ولم يصر له ثم أتى به كناية عنها فلا تكون الجملة خبرية باعتبارها

بسم الله الرحمن الرحيم

قلت ثم وإن كانا من تحت لكتنهما ليسبحزأين منه بل من متعلقاته الخارجة عن حقيقته وقيدفيه وإن توقف مضمون الخبر المطلوب شرعا عليهما الآن ذلك التوقف لا يقتضي الجزئية أى لا يقتضى كونهما جزأين من الخبر النحوى فان المتعلقات لاتعجزأمنه وإن توقفت قائده عليها وذلك كالحال فى قوله تعالى وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا لعبين على أحد الأعراب ومن ذلك ما نحن فيه وأيضا فالتى تصف بالخبرة والانشائية انما هو السلام وهو ما تضمن من الكلمات اسنادا مفيدا مقصودا لذاته للمتعلقات لانها خارجة عنها وهذا الاشكال انما يرد ويحتاج للجواب عنه بما ذكر اذا جعلنا الاضافة فى بسم الله من اضافة العام للخاص وهى اليانية على القول الضعيف الذى لا يفرق بينها وبين التى للبيان فاضافة العام للخاص كما يقال لها يانية يقال لها اضافة للبيان والصحيح خلافه وأن المضاف والمضاف اليه اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه فالاضافة يانية تخاتم حديدا ومطلقا فليان كشجر أراك وأما ان جعلنا الاسم مقحما أو المراد به المسيح وكأنه قيل بالله لان الحكم بحسب الظاهر وإن ورد على اللفظ لكن المراد مدلوله وهو الذات العلية لان كل حكم ورد على اسم فهو وارد على مدلوله الاقرينة كتكثير زيد أو ضرب فعل ماض فلا ورود لتلك الاشكال ولا يحتاج للجواب عنه بما ذكر لان المعنى حيثما أولف مستعينا بالذات العلية أو مصاحبا لها مصاحبة تبرك ولا شك ان الاستعانة بها والمصاحبة المذكورة لا يتوقفان على التلفظ بهذا اللفظ بل هما حاصلان فى نفس الامر وهذا اللفظ أعنى بسم الله حكاية عنها مافصح كونها خبرية وإن التفتنا لهذا القيد على انا لوجى ناعلى ما ذكر من كون الاضافة من اضافة العام للخاص فلنأمنع ما مر من أنه يشترط فى الخبر حصول مدلوله قبله وكونه حكاية عنه بل يجوز أن يكون مدلوله لا يحصل الا بالتلفظ به كما يقول أنكم خبرا عن كلام حصل منك وهو هذا اللفظ أى لفظ أنكم ولم يحصل منك كلام غيره أى أخبركم عن كلام حصل منى وهو هذا اللفظ أى لفظ أنكم فمدلول هذا اللفظ وهو الكلام لم يحصل قبله بل الكلام هو نفس أنكم فهو وإن كان بحسب الظاهر حكاية عن مدلوله وهو حصول كلام غير هذا اللفظ لكن المراد نفس أنكم لعدم حصول كلام منك غيره قبله فهو فى الحقيقة حكاية عن نفسه والمعنى هنا أبئدى مستعينا بسم الله أو مصاحبا له وكل من الاستعانة والمصاحبة لم يحصل الا بهذا اللفظ أعنى لفظ بسم الله وليس المراد أنه حصل منك استعانة بسم الله أو مصاحبة له قبل ذلك وهذا اللفظ حكاية عنه بل المراد الاخبار بأنه حصل منك استعانة بسم الله وهى الاستعانة الحاصلة بقوله بسم الله لا غيرها ويصح أن تكون انشائية باعتبار متعلقها وهو الاستعانة أو المصاحبة أى لانشاء ذلك المتعلق لانه لم يحصل الا بالتلفظ بها كما هو ضابط الانشاء اذ هو حاصل مدلوله بالتلفظ ولا شك أن الاستعانة والمصاحبة لم يحصل قبل التلفظ بهذا الجملة فانطبق على ذلك ضابط الانشاء وأورد عليه أنه يصير أصل الجملة وهو التأليف مثلا غير مقصود لان المقصود من الكلام القيد بقيد انما هو اضافة ذلك القيد للمقصود حيثما انشاء الاستعانة مثلا واذا دونه وأما أصل الجملة فليس مقصودا وأجيب بان هذه القاعدة أغلبية والاقتيد يقصد كل من المقيد والقيد معا كما هنا فان قائل ذلك الكلام قاصدا لاثبات بهذا الفعل وهو التأليف مثلا مستعينا على تحصيله ووجوده بسم الله ولم يقصد مجرد الاستعانة مع قطع النظر عن كونها على فعل مثلا فاسم الله كاقبل بمنزلة الآلة التى يتوقف عليها الفعل وتعدم بانعدامها فهو كالسبب فى تحصيل ذلك الفعل وذلك يتزعم كون الفعل مقصودا اذ المقصود بالسبب تحصيل المسبب هذا ان جعلت الباء للاستعانة وكذا ان جعلت للمصاحبة لانها هى التى يحسن فى موضعها مع ويغنى عنها وعن مصحوبها الحال نحو ارجع بسلام أى مع سلام أو مسلما ولا شك أن مع تدل على قصد ذلك الفعل لانها تشعر بشيئين مصطلحين فى لبيان أن ما بعدها مع ما قبلها مصاحبه فكانه قال هنا أبئدى أى أولف مع اسم الله أى مصاحبا له مصاحبة تبرك

وذلك يدل على قصد كل من المصطلحين هذا الاضاح ما ذكره في حواشي التلخيص نقلا عن شيخه
 الفيني * والحاصل ان هذه الجملة يصح أن تكون خبرية باعتبار الصدر أو الجوز وأن تكون انشائية
 باعتبار الجز فقط (قوله الحمدلة) انما لم يأت بالمطابق اشارة الى أن كلا من الجنتين كاف في الابتداء
 وعمل المقصود الشارع وهو حصول البركة في الشيء ودفع النقص عنه فاذا أتى الشخص باحدهما فقد خرج
 عن عهدة الطلب أو اشارة الى أن بين الجنتين كمال الاقطاع لكون احدهما خبرية والاخرى انشائية
 فكانه لاحقا من جملة البسملة خبرية والحمدلة انشائية وبالعكس ومتى كان بينهما كمال الاقطاع يترك
 العاطف كما تقرر في علم المعاني لعدم ارتباط احدهما بالآخر فلا يؤتى بالعاطف المفيد للارتباط * واعلم
 أن جملة الحمد يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى والمعنى أخبر بأن كل جد مختص بالله تعالى أو مستحق له
 ويحصل الحمد بذلك الاخبار لا يقال لا يلزم من الاخبار عن حصول شيء اوصاف الخبر بذلك الشيء لان الاخبار
 عن حصول شيء ليس ذلك الشيء وذلك كالاخبار عن حصول القيام لزيد في قولك زيد قائم فانه لا يلزم منه
 اوصاف الخبر بالقيام لان الاخبار المذكور ليس قياما وحيث لا يلزم من الاخبار بان الحمد مستحق لله مثلا
 كون الخبر حمدا لان ذلك الاخبار ليس جدا فلم يحصل مقصود الشارع وهو اوصاف الشخص بكونه حمدا
 * لانا نقول على كون الاخبار بالشيء ليس ذلك الشيء مالم يكن الخبر من جزئيات الخبر عنه ومن أفراد
 أمالو كان كذلك فيكون الاخبار به نفس ذلك الشيء وحيث لا يلزم من الاخبار به اوصاف الخبر بذلك
 الشيء ولشك أن ما هنا من هذا القبيل فان الاخبار بان الحمد مستحق لله تعالى مثلا من جزئيات الحمد ومن
 أفرادها لانه يصدق عليه انه تعالى على الله تعالى أي ذكر له خبر الأثر أنك لو قلت زيد يستحق الحمد لاصافه
 بصفات الكمال فانه يصدق عليه لانه ذكر له خبر وحيث لا يلزم من اوصاف الخبر بذلك حمدا ومتصفا بالحمد وبعد
 الاخبار بثبوت الحمد لله تعالى حمدا له كما يقال لمن قال الله تعالى واحداً له موحد ونظير ذلك أيضا قولهم الخبر
 يحتمل الصدق والكنب فان هذا من جزئيات الخبر فيلزم من الاخبار بذلك اوصاف التكلم بكونه خبرا
 ويصح أن تكون انشائية لفظا ومعنى شرعا بناء على انها وضعت في الشرع لانشاء الحمد كصغ العقود كعت
 واشترت * واستشكل بانه لا يمكن العبد انشاء جميع المحامد منه ومن غيره * وأجيب بان المراد انشاء حمد
 مخصوص وهو الحمد أي انشاء على الله تعالى بضمون الجملة أي استحقاق جميع المحامد أي اختصاصه بها والمعنى
 أنشئ الثناء على الله تعالى بانه مستحق لجميع المحامد وأختص بها وليس المراد انشاء جميع المحامد لعدم امكانه كما
 مر ولا انشاء بضمون الجملة التي هو الاستحقاق أو الاختصاص لانه متحقق لله تعالى قبل وجوده فليس في
 قدره انشاء بضمون الجملة هو المأخوذ من مادتها وهشها وان عشت قلت هو المصدر المتعین المحكوم به
 المضاف للحكوم عليه كقيام زيد في قولك زيد قائم وكاختصاص المحامد لله تعالى في قولك الحمد لله ان قدر
 الخبر من مادة الاختصاص أو استحقاقها ان قدر من مادة الاستحقاق ومفهومها هو النسبة أعني ثبوت
 المحكوم به للحكوم عليه كثبوت القيام لزيد وثبوت اختصاص المحامد لله تعالى واستحقاقها أو ادراكها
 فالفهم هو ثبوت الضموم أو ادراك ذلك الثبوت (قوله شهد) أي أقر بلسانه ما أعني بقلبه بالنسبة لأنواع
 العقلاء الثلاثة الانس والجن والملائكة ومعنى دل بالنسبة لغير الانواع المذكورة من بقية المحدثات والأزل
 حقيقة والثاني مجاز لما مرسل لعلاقة الزوم أو بالاستعارة التبعية بان شبهت الدلالة بالشهادة بجامع أن كلا
 يوصل الى المقصود واستعيرت الشهادة للدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل أو بالكناية بان شبه ما عدا الانواع
 المذكورة بالعاقل والشهادة تخييل أو مجاز عقلي بان أسند الشهادة التي حقها أن تسند للعاقل لغير من هي له
 فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه عند من يجوز من الأصوليين وأما من منعه فيجعل ذلك
 ونحوه من باب عموم المجاز بان يستعمل اللفظ في معنى مجازي كمنع للمعنى الحقيقي والمعنى الآخر المجازي كأن

لحمد لله الذي شهد

يراد به هنا أثبت وجوده تعالى وأثبت الوجود أعم من أن يكون بالقرار وبالذلة فكل من العقلاء وغيرهم مثبت لوجوده تعالى هذا كله بناء على أن الجادات تسبح بلسان الحال والراجع خلافه وإنها تسبح بلسان المقال وحيد فلا حاجة إلى التجوز المذكور * وأعلم أن أكثر النسخ شهد بالذكور وهو ظاهر وفي بعضها شهدت بالنأنثى ووجهه أن الفاعل الذي هو جميع لما أضيف إلى الكائنات التي هي مؤنثة مجازا اكتسب التأنيث لأن الإضافة تكسب ذلك * قال في الخلاصة

وربما اكتسب ثانياً أولاً * ثانياً إن كان لحذف موهلاً

وجه كون الكائنات مؤنثة مجازاً أنها بمعنى النوات الكائنة كما يأتي والنوات جمع ذات وهي جملة البدن مذكراً كان أو مؤنثاً ولا يفهم منها ذات فرج بخصوصها ولم يقل الحمد لله الشاهد له لعدم وروده وأما الله تعالى توقيفية على الصحيح وتعليق الحمد بذلك الوصف يشعر بكونه علة فكانه قال أحمده الله شهادة جميع الكائنات بوجوده فهو في مقابلة نعمة قيثاب عليه نواب الواجب الزائد على ثواب النسيب بسبعين درجة (قوله بوجوده) إن بنيينا على مذهب الشيخ الأشعري من أن الوجود عين الوجود فالإضافة للبيان ولا يرد على ذلك أن فيه إضافة الشيء إلى نفسه وهي متممة لا ماقول التحقيق جوازها إذا اختلف اللفظ كما هو مذهب الكوفيين ومنه قوله تعالى كبر بكم على نفس الرجة هذا إن بنيينا على ظاهر عبارة الشيخ ما إن أولها بأن وجه معنى كون الوجود عين للوجود أنه ليس أمراً زائداً في الخارج على الذات وذلك لا ينافي أنه تفسير واعتبار فلا يرد السؤال المذكور والإضافة حينئذ إما للبيان على التأويل السابق أو حقيقة على معنى اللام

أي الوجود المتحقق له تعالى فهو من إضافة الصفة للوصف والمراد بالصفة ما ليس بذات فيشمل الأمور الاعتبارية والسلبية وإن بنيينا على مذهب غير الأشعري وهو القاضي الباقلاني من أن الوجود غير الموجود أي حال ثابتة في الخارج فالإضافة من إضافة المصفة للوصف فقط * ثم أعلم أن الماخذ المذكور إما أن يكون باقياً على ظاهره وإما أن يكون فيمحوه والتقدير بوجوده وجوده لأن الكائنات كما شهدت بوجوده شهدت بوجوده وجوده * فإن قيل كما شهدت الكائنات بكل من وجوده ووجوب وجوده شهدت أيضاً بقدرته وغيرهما من بقية الصفات ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها فإن دليلها سمي على التحقيق بخلاف باقي الصفات فإن دليلها عقل فلم أر ذلك بالذكر * أجيب بأن هذا لا يرد لأن الوجود لقب أي اسم جامد وهو لا مفهوم له عند الأصوليين على التحقيق وعلى تقدير أن له مفهوماً فوجه إثباته بالذكر أن أنصافه تعالى بسائر الصفات متفرع على وجوده وفي هذه السجعة وما بعدها براعة استهلال وهي أن يكون في الكلام المتبادر به إشارة إلى ما سبق الكلام من أجله كقول المتن في تهمة سيف السولة بزوال مرضه

المجد عوفي وأدعوت الكرم * وزال عكك إلى أعدائك الأمل

(قوله جميع الكائنات) فاعل شهد ولا يرد على ذلك أن من الكائنات من ينكر وجوده تعالى لأنه لا عبرة بهم ولا أنهم وإن أنكروهم لفظاً فاحوالهم تدل عليه رغماً عن أنفسهم وشهادة الكائنات على وجوده تعالى آسان حيث وجودها وأماكنها أو هاهنا أو الالامكان بشرط الحدوث كما سيأتي وهي جمع كائنة أي ذات تحققت في الخارج أعم من أن يكون تحققت ماضياً أو استقبالياً فقد استعمل الماخذ في حقيقته ومجازته لأن التي لم تكن لا يقال لها كائنة وقيل جمع كائن أي حادث جرم ما كان أو عرضاً * فإن قلت لم جمعها جمع قلة وهو مادل على ثلاثة إلى عشرة با. خال الغاية بناء على قول سيبويه والمحققين أن جسي التصحيح من جوع القلة مع أن المناسب للقيام جمع الكثرة لأنه لا يحصى عدد الخلق إلا الله تعالى وهو مادل على ثلاثة إلى مالا نهاية له خلافاً لمن قال هو مادل على ما فوق العشرة إلى مالا نهاية له وجمع الكثرة هنا ككوائن * قلت إشارة إلى أنها وإن كثرت قليلة بالنسبة إلى قدرته تعالى على أكثر من هذا وأما قول الغزالي ليس

بوجوده جميع الكائنات

في الامكان أبعد مما كان فأجيب بأمر منها ان المراد ليس في ذلك باعتبار أن علمه تعالى تعلق بعدد وجود عالم أبعد منه في الدلالة عليه تعالى وان كانت القدرة سالحة لذلك ثم اعلم ان الغالب استعمال لفظ جميع في الكل المجموع أي الحقيقة الاجتماعية المتحققة ولو في بعض الافراد واستعمالها في كل فرد فرد نادر ولفظ كل بالعكس فالغالب استعمالها في الكل الجبى واستعمالها في الكل المجموع نادر فان جعلت ال للاستفراق واستعملت جميع استعمالها النادر كانت مستغنى عنها الا ان يقال أتى بها لتأكيد ذلك الاستفراق ودفع توهم تخصيصه ببعض الافراد وان جعلت للجنس فهي محتاج لالان العموم فالمراد يستفد الا منها لصدق الجنس ببعض (قوله والصلاة الخ) المشهور في هذه الجلة انها خبرية لفظا انشائية معنى ومعناها طلب رجة أي انعام مقرون بتعظيم من الله تعالى لا يقال الرجة حاصلة له عليه الصلاة والسلام فطلبها طلب لما هو حاصل لاننا نقول المقصود بصلاتها عليه عليه السلام طلب رجة لم تكن حاصلة فانه ما من وقت إلا وهناك نوع من الرجة لم يحصل له فلا يزال يترقى في الكمال الى ما لا نهاية له فهو عليه السلام يتفنى بصلاتها عليه على الصحيح لكن لا بدني للمضى أن قصد ذلك بل قصدانه مقترره عليه الصلاة والسلام وانه يتوسل به الى ربه في نيل مطلوبه لانه الواسطة العظمى في اصال النعم اليها والذات طلب الدعاء بالصلاة بعد الثناء على الله تعالى لكن لما تعلق هذه الجلة بالخالق وما قبلها بالخلق أتى بالعالمين بخلاف جلة البسملة والحمدلة ويصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى وأورد على ذلك ان الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فلا يلزم من الاخبار بثبوت الصلاة ككون الشخص مصليا أي ادعيا له عليه الصلاة والسلام بخلاف الاخبار بثبوت الحمد ورد بان الزوم العقل منتف فيهما والعرفي موجود فيهما فكما صح أن تقول فها مران الخبر بالحمد بعد ثناءه في العرف لكون الاخبار للذكورة من أفراد الحمد كذلك يصح هنا وجهه أن المراد من الصلاة لازمها وهو تعظيمه عليه الصلاة والسلام أو التقدير المشترك بين التعظيم وغيره وهو الاعتناء بالصلى عليه فكأنه قال أخبركم بان الله تعالى عظم النبي عليه السلام أو اعنى به ولأنه أن الاخبار بذلك تعظيمه عليه السلام لانه من أفرادها فصحت أن الخبر بالصلاة وصل اليه أشار بعضهم بقوله ولولم يكن فيها الا اظهار المحبة كان ذلك كافيا فالتقصود من الجلة افادة المخاطب ما يلزمها بحسب المقام لا افادته مضمونها وهو كون الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام ولا فادته لازم القائمة وهو كون الخبر علما بان الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام كما في قولك لشخص حفظ التوراة أنت حفظت التوراة فلم تقدمه مضمون ذلك لانه عالم به وانما أقدمته انك عالم بذلك المضمون ولا تخرج بذلك عن كونها خبرية لانها ان نظر الى مفهومها بقطع النظر عن ذلك اللازم تحت الصدق والكذب و اعلم انه ان جعل كل من جلة الجموع الصلاة خبرية لفظا انشائية معنى كانت الواو للعطف وان جعلت الاولى خبرية لفظا ومعنى والثانية خبرية لفظا انشائية معنى أو بالعكس كانت للاستثفاء اذ لا يعطف الانشاء على الخبر وعكسه على الراجح (قوله على سيدنا) خبر عن الصلاة والسلام بتقدير المتعلق مثنى أي كاشان على سيدنا ولا يصح أن يقدر مفردا ويكون من باب التنزاع لانه لا يكون في المصادر على الصحيح ثم مسح ذلك على تقدير كونه خبرا عن أحدهما وحذف خبر الآخر لدلالة المذكور عليه وفي تعبيره يعلى إشارة الى انها تمكنا من نيبا عليه السلام تمكنا المستعمل على المستعمل عليه فيكون فيه استعارة تبعية بان شبه مطلق ارتباط صلاة بمصلى عليه بطلق ارتباط مستعمل بمصلى عليه واستعير لفظ الثاني لادول فسرى التشبيه للجزئيات فاستعير لفظ على الدلالة على ارتباط خاص بين مستعمل ومستعمل عليه خاصين لارتباط الصلاة بخصوص النبي عليه السلام وان شئت قلت شبه الارتباط المطلق بالاستعارة المطلق الخ والمآل واحد ومصدق الضمير في قوله سيدنا جميع المخالقات لا خصوص هذه الامة اذ لا شك في سيادته عليه الصلاة والسلام على الجميع من الأنبياء والمرسلين والملائكة

والصلاة والسلام على
سيدنا

ولا يبدد ذلك الاجل الضمير واجماله السيد هو المتولى للسواد أى الجماعة الكثيرة ويلزم من ذلك أن يكون أعظمهم والمقصود افادة هذا اللازم فالتقى على أعظم المخالقات وقيل هو الكمال المحتاج اليه بالخلق أى من جيع الوجوه وفى سائر الحالات و يطلق أيضا على الشريف وعلى المالك للعقلاء فيقال سيد القوم وسيد العبد ولا يقبل سيد الفرس أو الدار بل يقال رب الفرس ورب الدار وهو مأخوذ من ساد يسود قومه سيادة فهو سيد وأصله يسود واجتمعت الواو والياء وسبق احداها بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت فى الياء والاطلاق السيد عليه عليه السلام موافق لحديث انا سيد ولد آدم يوم القيامة ولاخر أى ولاخر أعظم من ذلك فيكون من باب التحصن بالنعمة أو ولافتخر بذلك بل أقوله اخبارا بالواقع بأمر من الله تعالى فيكون من باب التواضع ويبدى لواء الحمد أى رايته ولاخر وامن نبي يومئذ آدم فمن سواء الا تحت لوائى وأنا أول من تنشق عنه الارض ولاخر وأنا أول شافع وأول مشفع أى مقبول الشفاعة ولاخر وخص السيادة بيوم القيامة لان الخلق يتفقون عليه فيه حين يرون كرامته عند الله تعالى وأما فى الدنيا فيحبها المسلمون وبغها الكفار فان قيل ما الحكمة فى ذكر السيد فى هذا الحديث وعدم ذكره فى حديث قولوا اللهم صل على محمد لماسألوه عن كيفية الصلاة عليه عليه السلام أجيب بان الأول مقام اخباره عليه السلام عن مرتبته ليعتدانه كذلك فكل من بلغته هذه السيادة لا يتب يوم القيامة فى ذهابه الى الانبياء لطلب الشفاعة منهم وما ذهب اليهم الا من لم تبلغه والثانى مقام الصلاة عليه عليه السلام وليس من شرطه ذكر السيد لكن اختلف هل الاولى ذكروه مراعاة للادب أو عدم ذكره مراعاة للوارد قولان والراجح منهما الاول لان فيه امتثال الامر وزيادة وحديث لا تسودونى فى صلاتكم بالواو لا بالياء باطل قال بعضهم وانظر هل هذا الخلاف جار فى بقية الانبياء صلات الله وسلامه عليهم وأخص بشيئا عليه الصلاة والسلام اه والظاهر توقف ذلك على النقل عن أصحاب القولين المذكورين فان وجد قفيه مامرا والا كان الاولى التكرار مراعاة للادب (قوله بمحمد) منقول من اسم مفعول الفعل المضغ أى المكرر العين ومعناه من كثر جد الخلق له كثره خصاله الحيدة فسمي به نبينا عليه الصلاة والسلام رجاء لكثرة خصاله الحيدة المتفتحة لكثرة جد الخلق له وقد حقق الله تعالى ذلك الرجاء كاستيقن علمه وهو مجرور بدل أو عطف بيان لسيدنا والبدل وان كان يفيد شيئين أحدهما بطريق القصد وهو تقرر النسبة والثانى بطريق التبع وهو توضيح ما قبله لكن المراد منه هنا الثانى وهو ايضاح السيد لمافيه من الإبهام لاحتماله لمحمد وغيره لا الأول لاقتضائه أن المقصود تعلق الصلاة بتلك الذات الشريفة من حيث تسميتها بمحمد وان الوصف بالسيادة مطروح أى غير مقصود بالذات لان المبدل منه فى نية الطرح مع أنه ليس كذلك لان ذلك الوصف مقصودا أيضا وغير مطروح ولذا قال بعضهم والبدلية وان جوزوها فى مثله لكن المراد هنا هو ايضاح السيد وتقرر النسبة تبع والبدلية تستدعي العكس اه ويجوز رفعه على انه غير مخنوف وهو أولى لمافيه من الاستقلال وعدم التبعية على البدلية أو غيرها فيكون مناسباً لمقامه عليه الصلاة والسلام فكما أن ذاته الشريفة مرفوعة الرتبة وغير تابعة لغيرها بل مستقلة يفتى أن يكون اللفظ الدال عليها كذلك (قوله البعوث) أى المرسل وحذف فاعل البحث للعلم به ومفعوله لافادة التعميم أى الذى أرسله لجميع الطوائف حتى الجمادات فآمنت به فصارت أمتها كان يعترها فى الامم السابقة من المسخ والتخسف وصارت الحجارة آمنتم جعلها من الخجارة التى يعذب بها أهل الدار لكن أرسله للثقلين أى الانس والجن وأرسل تكليف لغيرها إرسال تشرىف أى إرسال ثبتت شرفه على جميع الخلق فيكون له السيادة عليهم لحديث بعثت الى الخلق كافة ولما منع من تركب ادراك عقليته فى غير أنواع العقلاء الثلاثة لتوهم به وتخضع له كاركبى جبل أحد ذلك حين سعه عليه السلام وأبو بكر وعمر وعثمان فتتحرك فضر به عليه السلام برجله وقال أثبت

فإنما عليك نبي وصديق وشهيدان وقول بعض أهل الكشف في كل جنس من الحيوان أن رسول منها الإنافي ذلك الاحتمال أن ذلك الرسول مبلغ عنه عليه السلام فلا وجه لتنليه (قوله بالآيات) الباء ما للآيات المبعوث لمن تقدم بها تنبسا بالآيات وللصاحبة بمعنى مع ثم يحتمل أن المراد بالآيات الآيات القرآنية فوجها بالذكر لشرفها على غيرها من بقية المعجزات وقائها على النوام فأدأطلب منها الكفر مجزية على رسالته عليه السلام قلنا لم هذا القرآن فإن قدرتم على الاتيان بمثله فليس برسول ولا فهو رسول ولم يكن اتباعه وصفها بالواضحة باعتبار الغالب فلا يرد التشابه لكن هذا على طريقة السلف أما على طريقة الخلف فكما هو واضحة والمراد بوضوحها عدم تطرق الخلل إليها والمراد به ما يزمه وهو البرأى غلبة المعاند لأن من أقام دليلا واضحا على خصمه فقد غلبه فالمراد بالواضحات الباهرات مجازا أي التي بها البرأى غلبة المعاند ويحتمل أن المراد بها العلامات الدالة على صدقه عليه السلام الشاملة للقرآن وغيره سواء تحدى بهلوهي المعجزات أم لا فالآية أهم من المعجزات لانفرادها فيما لم يتحبه كسما قبله التي اقردها بها خلقا وحلقا ووصفها حينئذ بالوضوح بالنسبة للقرآن فيه ما تقدم وبالنسبة لغيره المراد به عدم تطرق الخلل أو البرأى الغلبة مجازا أو ظهور الدلالة لاجتماع الآيات التي أتى بها النبي عليه السلام ليس فيها خفاء بل هي بديهية الدلالة على صدقه عليه السلام والآيات جمع أتتوهي لغة العلامة الظاهرية معجزة كانت أو لا واصطلاح اسم طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها سميت بذلك لأنها علامة على صدق النبي بها وأصلها آية هي من أين أدلت الثانية أنها لتخفيف (قوله على آله) فصل على امراد على الشيعة الزاعمين ورود حديث دال على عدم جواز الفصل وهو لا تفصلا بيني وبين آلي على وهو لأصله وأما الإشارة إلى أن الهداية المطلوب إعطاؤها عليه السلام أعظم من الهداية المطلوب إعطاؤها لغيره والمراد بالآل هنا من تحرم عليه الزكوة وهم بنوه اشم والمطلب إلى عبد مناف عند الشافعي وبنوه اشم فقط عند مالك رضي الله تعالى عنهم أو مطلق الأقارب وليس المراد به اتباعه أو الاتسار مع قوله والتابعين الخ أمسه أول يكمل بدليل تصغيره على أو يل وقيل أهل بدليل تصغيره على أهيل ورد هذا احتمال أن يكون أهيل تصغير أهل وأجيب بأن أئمة العربية للوقوف بهم حكموا بأنه تصغير آله وهذا الحكم لا يقدمون عليه إلا إذا علموا ذلك من العرب بقرائن قتيده * فإن قلت الاستدلال بالتصغير فيمدور لأن المصفر فرع الكبير وقد توقف العلم باصالة ذلك الحرف في الكبير على أصالته في المصفر * قلت توقف المصفر على الكبير توقف وجوده اذ لا يوجد إلا بوجود الكبير وتوقف الكبير على المصفر توقف علم اذ لا تعلم أصالة الحرف في الأول إلا بعد معرفة الثاني فلم تتحججه التوقف (قوله وحجه) اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي لاجتماعه لأن فعلا لا يكون جمعا لفاعل قياسا مطردا لأنه ليس من أبنية الجوع بل من أبنية المصادر والمفردات كضخوخ وضخام وخصم وخسام وقياس جمع صاحب صحب يضم الصاد وتشديد الحاء المفتوحة كما ذكره وعذله وهو لفتن يترك ويتركه داخله واصطلاحا التابع لغيره الأخذ بعبه كأصحاب الشافعي والمراد به هنا الصحابي كما هو وهو من اجتمع بنينا محمد عليه السلام مؤمنابه ولولم يميز اجتماعا متعارفا بأن يكون في الأرض بحسبه خلافا لاشتراط المالك وجود التميز وعدم اشتراطهم أن يكون الاجتماع متعارفا ولولم يمت على ذلك وأما قول بعضهم موات على الاسلام فهو شرط لنول الصعبة أي للكفرية يسمى محاييا بعد الموت لأصلها والا لم يتحقق هذا الوصف لاحد في حياته ولا يوصف بها المرتد عند المالكية لأن الردة أحبطتها كبقية أعماله فإذا عاد الى الاسلام لا تعود له كأنه يجب عليه قضاء بقية الأعمال وعند الشافعية يوصف بها باعتبار ما كان وإذا عاد الى الاسلام تعود له بمجردة عن الثواب كبقية أعماله فلا يجب عليه قضاءها وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة بأنهم الذين ليسوا بأل لأن بين

بالآيات الواضحات على
آله وحجه

الصعب والآل عموماً وخصوصاً وجهياً (قوله والنايين لهم) أى للصحبى الكرامات جمع كرامتهوى أمر
 خارق للعادة يظهره الله تعالى على يد رجل ظاهر الصلاح وهذا ليس مرادنا بل المراد بها الأعمال الصالحة
 التى تكرم الله تعالى بها على عباده سميت بذلك إشارة إلى أنها الكرامة الحقيقية من الله تعالى ولنا قالوا
 العبودية مع الاستقامة خبر من ألف كشف وألف كرامتهوى أبو الحسن الشاذلى ما هناك كرامة أعظم من
 كرامة الأيمان ومما يتبعه السنة فن أعطيهم ما جعل يشاقق لى غيرهم فهو كذاب أو مخفى فى الاخذ بالصواب
 كمن أكرم بشهادة ذلك فاشتاقت نفسه إلى سياسة الصواب * فان قلت مقتضى هذا عدم دخول من تبهم
 فى مجرد الأيمان فقط فى الدعاء لعدم وجود أعمال صالحته * قلت ألى فيها للجلس المنعقد فى فرد واحد
 وهو الأيمان بناء على اختاره بعضهم فى تفسير الآلى فى مقام الدعاء من أن المراد بمطلق الاتباع الشامل
 للقسمة لانهم أوسع للدعاء من غيرهم فهو ألى من تفسير بعضهم له بأقيامه الآلة لخروج القسمة الآن يريد
 هذا القائل بالانقياء من اتى الشرك فيسارى ما قبله (قوله لى يوم الدين) أى الكائنين لى يوم الدين
 * واعترض بأن كلامه لا يصدق الأعل من استمرت تبعته إلى يوم الدين * تخضر عليه السلام فلا يشمل من
 مات قبل ذلك * وأجيب بأن المعنى ومن تبعهم طائفة بعد طائفة إلى يوم الدين فالاستمرارية هو الطوائف
 المتعاقبة لكل شخص من الأشخاص ومن شئت قلت المستمر من التبعية لاذوات التابيع والمعنى عليه
 حيث ذوم تبعهم حال كون التبعية مستمرة إلى يوم الدين بسبب تعاقب الطوائف والمآل واحد * واعترض
 أيضاً بأن هذه التبعية لا تستمر إلى يوم الدين لا لقراض طوائف المؤمنين قبله لان ابتداء من الفضة الثانية
 وتوعد جميع الخلائق أى الكفار بالفضة الأولى لانه لم يبق عندها الا الكفار وتوعد المؤمنين قبلها بوجوب
 قبض أرواحهم فلا يسترون إلى يوم القيامة * وأجيب بأن كلامه على حذف مضاف أى إلى قرب يوم
 الدين وهو زمن تلك الرجاء للجنة والدين يطلق فى الفعلة * هان المناسب منهاها الجراءى إلى يوم الأجزاء
 وهو يوم القيامة والجزاء اصيل ما يلى بكل عامل اليه وفى الاصطلاح المسائل التى أتى بها التى ^{عند} ^{الجنة}
 * وأمور ماى علاماته بالفعلى وجوده فى الشخص أو بمصدق القصدى أداء العبادات باليق والاخلاص
 والوفاء بالعهد أى الاتيان بالواجبات وترك المنهى أى اجتناب الحرام ومحة العقد أى جزمه بما عليه
 أهل السنة من التوحيد (قوله الحمد لله) حذف الشارح بسملة المقتضى له اكتفاء بسملة السابقة
 إشارة إلى شدتها من الشرح بالنق فكأنهما شئ واحد أو أن بسملة السابقة هى بسملة المقتضى ذكرها
 الشيخ فى أول شرحه تبركاً به وإشارة إلى أن الشرح ليس له استقلال فى نفسه لانه إيراد إلى المقتضى فلا يستحق
 أن يؤتى له بسملة أو يفضل كذلك بالجملة بل أتى لشرحه بمجدة لا غير جملة المقتضى لانه قصد بذلك أداء ما وجب
 عليهم من شكر النعمة وعدل عن الجملة الفعلية إلى الاسمية اقتداء بالكتاب العزيز ولذا لى على السوام
 والثبت المناسب للمحمود وهو الله تعالى وأن كان الاصل هو الفعلية لان الجمل من المصادر الله الفعلية الاحداث
 المنسوبة للأنوار والشائع فى بيان ذلك هو الفعلية ولان هذا المصدر ما يتأثر استعماله بتصميم بافضل عنزوف
 والاصل حيث جاء الله ثم حذف الفعل اكتفاءً بدلالة مصدره عليه ثم عدل إلى الزمير لقصد الدلالة على السوام
 والثبت وأدخلت ألى لافادة الاستغراق مثلاً فطر للأصالة المذكورة وألأناسب المقام لكونه مقام نعم
 متجددة عبرة بالفعلية من فطر لمصرع بلاسمية فكل وجهة وألى الحمد اما للاستغراق كما هو المعنى كل
 فرد من أفراد الحمد مخصص بالله تعالى أو مستحق له أو للجنس والذى جنس الحمد أى حقيقة مخصص بالله تعالى
 و يلزم من ذلك اختصاص كل فرد به لانه لو خرج فرد منه لغيره لم يكن الجنس مختصه تعالى لخروج جنس
 ذلك الفرد وللعهد للمعنى الحمد المعهود وهو الذى حمد الله تعالى به نفسه فى القدم * قيل هو الذى حمد به نفسه
 وحمد به أنبأؤه وأولياؤه مختص به تعالى والعبارة بحمد من ذكر فلما احتضن به ذلك أركن جميع الافراد

والتابعين لهم فى
 الكرامات إلى يوم
 الدين (ص) الحمد لله
 والصلاة والسلام

مختصة به تعالى لانه لا عبرة بمحمد غير من ذكر فالجمله على كل حال مفيدة لاختصاص جميع الافراد به تعالى
 لكن على الاول صريحا وعلى الثاني زوما وعلى الثالث ادعاؤه غير الامور واساطير لانه كدعوى الشئ وهو
 اختصاص الافراد بدينه وهي اختصاص الجنس فيكون من باب الكناية على حذر يطلو يل التجاذب أى
 حائل السيفو يلزم من طول القامة ومعلوم أن الكناية أبلغ من الصريح وإذا جعلت آل العهد وجعل اليهود
 المعنى الاول وهو حذله تنفسه فقط تعين أن تكون الادمى في ذلك لاختصاص أو الاستحقاق لذلك لان القديم
 لا يملك بخلاف ما إذا جعل للجنس أو للاستغراق أو للعهد وجعل اليهود المعنى الثانى فانه يصح أن تكون
 الادمى للاختصاص أو للاستحقاق أو لذلك لان المركب من القديم والحادث حدث لكن على الاستغراق
 يلاحظ هيئة الافراد المجتمعة حتى لو وجد التركيب (قوله على رسول الله) مقتضى الظاهر الاضمار بأن
 يقول على رسوله ولعل نكتة الاظهار زيادة تعظيم شأن رسول الله ﷺ بضافته الى اسمه تعالى
 الصريح وما أشبه فهمان إضافة ولم يقل على نبيه لان الرسالة أشرف من النبوة على الصحيح لتصدى أثرها
 بخلاف النبوة بخلاف العز بن عبد السلام في قوله بالعكس ملاحظة بان النبوة فيها تعلق بالحق تعالى والرسالة فيها
 تعلق بالخلق والاول أشرف ويرد بان الرسالة فيها التعلقان معا وللتبعية على أن المقصود في هذا العلم اثبات الرسالة
 التى هي أخص من النبوة (قوله الجد هو) أى لفظة أى في لفظة العرب بدليل تقييده بقوله باللسان وأما في
 العرف فهو فعل يلى عن تعظيم النعم بسبب كونه متعملا المراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد وانما اقتصر
 على المعنى اللغوى اشارة الى أنه المراد من الاحداث الدالة على طلب الابتداء بالجد وليس المراد منها المعنى العرفى
 على التحقيق لان العرف طارىء بعد السري فتجهد النصوص الواردة على المعنى اللغوى لانه الموجود
 اذذاك على ان التفرقة بين منادى المعوى والعرفى اصطلاح لبعض المتكلمين والافأهل اللغة والنشر قد
 قطباوعلى ان حقيقة الجد الوصف بالجليل (قوله التناء) جنس دخل فيه الحمد والمعرف وغيره تناء على ان
 التناء هو الاتيان بما يدل على انصاف الحمد بالصفا الجلية ولو غير اللسان مأخوذا من أنيت أى أثبتت بما
 يدل على انصاف الحمد بالصفا الجلية ولومرة لا من ثبتت الشئ اذا عطف بضمه على بعض لاقضائه
 التكرار فيلزم عليه كون التمرى غير جامع لخروج الحمد غير المكرر وقوله باللسان فصل أول خرج به التناء
 بغيره كالجنان والاركان فليس جدا لقول كان جدافى الاصطلاح وكذا الجد لنفسى وجد الجادات الشامل
 له قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ان لم يكن انظي آخر قاله فليس جدا للتحقيق بل مجاروا ان كان
 تناء حقيقة بناء على تعريف التناء بما سوى اما لوعرف بانه لا كى بغير فليس تناء أيضا عليه يكون ذكر
 اللسان مستغنى عنه واعتذر بعضهم عن ذكره حيث ثابته لبيان الواقع كما هو الاصل فى القيود أو رفع احتمال
 التجوز باصلا التناء على ما ليس باللسان مجازا وبلى كل فالمراد باللسان آلة التعلق وغيره المعهود فيشمل
 التناء المطوق به بغيرها كالونقطة يده كرامة وكذا تمام الجادات اذا نطقت خرقا لعادة لكن يرد عليه أن
 اطلاق اللسان على ذلك مجاز وادار فتمصان عنه وأورد عليه أيضا أن حمد الله تناء بلا لسان فيكون
 التمرى غير جامع وأجيب بأن هذا تعريفانوع من الجد وهو الجد الحادث لالطلى الجد الشامل للقديم
 أو بان المراد باللسان الكلام مجازا من اطلاق اسمه للزوم وإرادة الا لازم فيدخل فيه ما ذكر كشمول الكلام
 للنفس واللعلى وهو حقيقة فهما عند بعض أهل السنة وقالوا من الآخر انه حقيقة في الفسانى مجازا في
 اللسان يوعد بالاعتزلة ان مقتضى فى اللسانى مجازا في الضمى وقوله بالجليل الخ فصل ثان خرج به التناء باللسان
 بغير الجليل ان ذلك رأى من عبد السلام ان التناء حقيقة في الخبر والتمرى المستند فى حديث
 مر بجملة ذاتو عليها خيرا ثم جازة فأنه اعلمها بشران قلنا رأى الجمهور انه حقيقة في الخير فقط كما
 يستفاد من تعريفه السابق فهو مستغنى عنه وفائدة ذكره سيئت تحقيق ماهية التناء كما هو الاصل

على رسول الله (ش)
 الجد هو التناء باللسان
 بالجليل

في ذكر قيود الشيء نظير ما مر وأل في الجليل للعفس فيصدق بالواحد والأكثر والالزم خروج الثناء
بعض الصفات الجلية أو على بعضها فيفسد التبريف ثم إن الباعث في قوله بالسان للالة وفي قوله بالجليل يحتمل
أن تكون التسمية فيكون المراد بالجليل المحمود به ولم يقيده بكونه اختياراً بالانه لا يشترط فيه ذلك ويكون
حيث قد سكتا عن ذكر المحمود عليه ويحتمل أن تكون السببية أو بمعنى على فيكون المراد بالجليل المحمود
عليه والواجب حينئذ تقييده بكونه اختياراً بالانه يشترط فيه ذلك على الصحيح ليخرج الثناء على الجليل غير
الاختياري فإنه يسمى مدحاً لا جذاً يقال مدحت اللؤلؤة على صفاتها دون جودتها وملتز بذا على حسنة
دون جودته وقيل لا يشترط فيه ذلك فيكون المدح للمدح مترادفين وهو ما يفهم من ظاهر قول الزمخشري في
الفاقي الجذ والمدح وأخوان والمراد بالاختياري ما يشمل الاختياري حقيقة أو حكماً فيدخل الثناء على
صفاته تعالى الثانية كالعلم والقدر وتو الأرادة فانها ليست أفعالا اختيارية ولا يوصف بثبوته له تعالى بالاختيار
أي الإرادة والا كانت حادثه لكنها لما كانت منشأ لأفعال الاختيارية نزلت منزلتها كما يحمّد ز يعلو
شجاعته باعتبار كون الشجاعة مبدأ لأثار وأفعال اختيارية كالخوض في الممالك والاقدام على المعارك
وكذلك ذات المولى تسمى اختيارية باعتبار كونها منشأ لما ذكر فصيح المدح عليها ولا يرد السمع والبصر
والكلام فانها ليست منشأ لما ذكر لا أهول الحق غير الاغلب بالاغلب طردا للباب على وتيرة واحدة
أو انها لما لازمت الذات ولم تؤثر في شيء نزلت منزلتها فيكون المدح عليها كالجذب على الذات والجواب المطرد في
جميع الصفات إن يقال إن ذاته المقدسة لما كانت كافية في ثبوت تلك الصفات الشريفة لها أي غير محتاجة
إلى ذات أخرى توجب قيامها بها نزلت تلك الصفات منزلة لأفعال الاختيارية وبما تقرر من تغير معنى
الباءين صح تعلقهما بالثناء وان دفع ما يقال في كلامه تعلق حرف جر متعدي اللفظ والمعنى بما مل وأحد هو
متمم وقد علم بما ذكر تغير المعنى ودبه وعليه فالاول هو ملول الصيغة ولا يختص بالاختياري كما مر بل يكون
اختيارياً بأي صادراً عن المحمود باختياره وأراد أنه كالكرم وغير اختياري كطول القامة وصباحة الوجه
والثاني هو ما كان باعثاً على الثناء بأن يكون الثناء في مقابله ولا جله ولا يكون الاختيارياً على المشهور ثم
انهما قد يختلفان ذاتاً واعتباراً كمن أعطاك شيئاً فكان باعثاً على وصفك بالعلم أو بالحلم أو بالجمال فقلت
زيد عالم أو حليم أو جليل فالمحمود عليه الكرام والمحمود به العلم مثلاً وتارة يتحدثان ذاتاً ويختلفان اعتباراً
فيكون الشيء الواحد محموداً به وعليه لكن باعتبارين مختلفين وذلك بأن يكون الباعث على الوصف صفة
انصاف الشخص بتلك الصفة كقولك فلان كريم في مقابلة كرمه لا كرمه من حيث كونه ملول الصيغة
محمود به ومن حيث كونه باعثاً على المدح محمود عليه وهذا ركنان من أركان الجذ الخمسة التي يتوقف عليها
وتبقى منها الصيغة وهي اللفظ الدال على المحمود به وإن عشت قلت على انصاف المحمود بالمحمود به والحمد وهو
الشيء الذي يتحقق منه الجذ والمحمود وهو النفع المختار أي الذي يصدر منه المحمود عليه باختياره حقيقة أو
حكما على ما مر ويمكن استفادة هذه الثلاثة من قوله الثناء بالسان لتوقف الثناء على ما هو والحمد موشى عليه
وهو المحمود والثناء المذكور هو الصيغة ولم يقل كغيره على جهة التعظيم ليخرج الوصف بالجليل تمكياً نحو
ذق انك أنت العزيز الكريم لأن ذلك ليس قيماً من ماهية الجذ بل هو شرط اما الحقيقة ولا اعتداده كقوله
ياسين في حواشي التلخيص وما خرج به لا يسمى ثناءً بجميل حتى يحتاج إلى إخراج ذلك بل هو وصف للتمكيم
به بما ليس متصفاً به حقيقة بل مجازاً اما باعتبار ما كان في الدنيا أو باعتبار ضلته فيها لأن كونه في النار ينفي
عنه العز والكرامة فهو خارج من أول الامر * وأرأع المحمداً ربعة حذان قديمان وهما جد الله نفسه
وحده بعض عبيده نحو نعم العبدان آداب وجدان حذان وهو جدنا لبعضنا وجد الله تعالى هكذا قال
السكتاني وقال ياسين إن الجذ القديم واحد وهو ما كان المحمود به عليه قديماً كجد الله تعالى نفسه

على ذاته أو صفاته وأما جده بعض خلقه فحدث لأن المركب من القديم والخاص بما يشترطه من
 الجدة مشترك بين الكل والجزئ فيستعمل في الماهية للركبتين الأركان الخمسة التي عنه يلين
 ويستعمل في التثنية فقط وهو التي عنه السكتاني (قوله من الأوصاف) من تقييد أي الجبل
 السكتاني من الأوصاف الخ والمراد بالأوصاف ما يشمل الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات السلبية فالتثنية
 على الله تعالى تنزهه عن الحوادث مثلاً وعلى زيد بنى البخل عنه يسمى جداً وقوله والأفعال في شأن
 الأفعال في شأن من الأوصاف لأن فعلك وصفك وعطفها عليها يقتضي أنها غيرها إلا أن يجب بأن المراد
 بالأوصاف ما عدا الأفعال ولا يصح الجواب بأنه من عطف الخاص على العام لأنه لا يكون بل هو لأن يحصل
 بمعنى الواو كما في بعض النسخ ونكتة عطفها على الأوصاف حينئذ دفع توهم أنها ليست منها فإذن إدخالها فيها
 فيه نوع غرابة (قوله كالم الخ) يطلق العلم على أحد العالم المدونة وهي القواعد والنوا بطوع على الملكات
 وعلى الأفعال كالتصورية كانت أو تصديقية والمراد به هنا المعاني الاختيار لا الأول لأن القواعد ليست
 أوصافاً وصح أن يراد به هنا أيضاً العلم بهذا الفن وهو الاعتقاد الجازم المطابق للحق عن دليل لا في فن
 المنطق لأنه فيه هو الصورة الخاصة في الفن ولو جهل المركب وذلك لا يصح إرادته هنا لعدم كونها جلياً
 بعض صورها يطلق العلم على ما قبل الجبل ويصح إرادته هنا أيضاً كما يتصف به العبد يتصف بالمولي
 تبارك وتعالى ولكن الفرق بينهما أن علمه تعالى واحد متعلق بأشياء لا نهاية لها وأما العبد فقيل إن له صلاً
 واحداً كثير التعلقات وقيل له علوم كثيرة والعلم لذلك كونه مثال الجميل من الأوصاف لا الأوصاف لفساده
 إذ العلم ليس أوصافاً متعددة بل صفة واحدة وكذا قوله والجود فهو مثال الجميل من الأفعال لا الأفعال هذا
 إن فسر بالأعطاء التي هو صفة فعل فإن فسر بأنه مصفح مبدأاً فلهذا لا يفرض فخرج ما لو هو
 شيئاً ليستعني عنه ولو مبدأاً وتناه فلا يصح دا كان مثلاً لا لا أولاً أيضاً إذا صفت لذلك كونه هي ملكة تنشأ
 عنها الأفعال بسهولة وقيل هي القدرة أو الإرادة فمعلوم أنها ليست بفعل والأول أولى (قوله بالثمن) جمع مئة
 وهي النعمة كسيرة وسراى والجود بالتمتع ومقتضاه أن التثنية في مقابل الجود نعمت واحدة لا يسيى حمداً
 وليس كذلك لأن الجميل أَل للجنس فصلق الجود بالنعمة الواحدة (قوله وهو ضد التهم) لما عرف الجدة
 وكان التهم ضده والضد أقرب الأشياء خطورة إلى الضد كزمنه سبب كزمنه وتعرفه يقال إن
 التهم ضد المصالح ضد الجدة لا تقول كونه ضد الخ لا يتناقى كونه ضداً للحمداً أيضاً لأنه الاتيان بما يدل على
 انصاف المذموم بالقيح أع من أن يكون ذلك التصحح اختيارياً أو لا فهو ضد لهما كما يفهمه كلام المصباح
 ويرشح ذلك ما مر من ترادفهما على قول (قوله التثنية) بتقديم التثنية على التثنية وهو كما مر الاتيان
 بما يدل على الانصاف بالقيح وبه القبح يحري فيهما ما تقدم في به بالجبل من كونها أما للتعدي فيكون
 مذمومة مضمومة أو بمعنى على فيكون مذمومة عليه وحذف هنا بالسان كفاء بما مر في الجدة لأنه
 ضده وقد تقدم أنه لا يكون إلا بالسان وهذا كذلك فيجب به في جميع ما تقدم من الأركان الخمسة وما فيها
 (قوله من الأوصاف الخ) أي الكائن من الأوصاف بحري هنا جسيم مائة م (قوله كالجبل) هو ينقسم
 إلى مركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه ولا يكون إلا مذمومة كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم
 وإلى بسيط وهو انتفاء العلم بالشيء وهو تارة يكون محمداً كاعتقاد صمدك بذات الله تعالى على وجه الإحالة
 وتارة يكون مذمومة كاعتقاد علمك بفرأض الوضوء مطلقاً على القسمين المذكورين حقيقة بناء على
 المشهور من أنهم قبيح المترك اللفظي ويمكن حل كلام الشارح على هذا المشترك بأن يراد كل من فرديه
 فعل الأول يكون مثلاً للقيح من الأوصاف قلنا إن الاعتقاد من الكيفيات وهو التحقيق فيكون
 صفة وجودية وإن قلنا أنه فعل فتساقى وهو خلاف التحقيق كان مثلاً للقيح من الأفعال وعلى الثاني

من الأوصاف أو
 الأفعال كالم والجود
 بالثمن وهو ضد التهم
 التي هو التثنية بالقيح
 من الأوصاف والأفعال
 كالجبل

(١) السخنة التي بيدنا
 بتقديم التثنية

يكون مثالا للقيح من الاوصاف فقط فياذا كان انتفاء العلم مذموما كالمثال الثاني لان الانتفاء للذ كور
مقتضية وقيل اطلاقه على الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز وعليه فيكون المراد به الاول لان المتبادر عند
الاطلاق هو المعنى الحقيقي (قوله والبخل الخ) هو ضد الكرم المراد بالوجود وقد تقدم ان الوجود صفة
هي مبدأ اداة ما ينفي الخ فيكون البخل صفة مبداء علم اداة ما ينفي الخ وقد تقدم ان تلك الصفة في
الوجود هي ملكة ينشأ عنها وصول الاحسان للغير فتكون في البخل ملكة ينشأ عنها عدم وصول الاحسان
للغير ويكون مثالا للقيح من الاوصاف لان الملكة من الاوصاف فان فسر الوجود بأبه الاعطاء التي هو صفة
فعل كان البخل كنف النفس عن الاعطاء فيكون مثالا للقيح من الافعال لان الكنف فعل من أفعال
النفس واطلاق الضد عليه حقيقة كالاول لانه ليس أمرا عدميا فتلخص أن كلامنا الجهل والبخل يصح
أن يكون مثالا للقيح من الاوصاف ومن الافعال (قوله فمضى الحمد الخ) الفاء للتقرير وتسمى فاء الفصيحة
لاضاحها عن شرط مقدر وقصتي جوابه أي اذا عرفت ان الحمد هو الثناء فمضى قول المصنف الحمد الثناء
بالجليل الخ أي كل ثناء مجمل أو حسنه بناء على ان ال استقر اقية أو جنسية وقوله وأجب أي ثابت تعالى
على طريق الجواز أولا قبل الانتفاء كل محتمل لكن قوله ويستحيل في حقه الخ يعين الثاني فهو المراد
• وأورد عليه ان الثناء عليه كاسر هو الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بصفة تجلية والاتيان بما ذكر
فعل قبل الوجود والعلم فلا يكون ثابتا بالمعنى المذكور • وأجب بأن كلامه على حذف مضاف أي
استحقاق الثناء ولا شك ان استحقاقه لازم له تعالى لزوما لا قبلا لا تشكك وحينئذ فحفظ قوله ويستحيل
على قوله الثناء الخ من عطف اللازم على اللزوم فتفسير الوجوب بالمعنى الثاني مأخوذ من المقام كما علمت
والا فلامناسب للعبارة أعني قوله الحمد أنه يفسر بالمعنى الاول اذ ملو لها مجرد ثبوت الحمد لله تعالى وبذلك
فهذا التقدير أني قد مرارة الوجوب خلاف المشهور في هذه العبارة بل المشهور فيها تقدير مستحق
أو مختص أو عاكس (قوله ويستحيل الخ) ظاهر ان هذا مأخوذ من معنى الحمد وليس كذلك لأن بحباب
انه ليس مراد ان ذلك من معنى الحمد بل مراده انه لازم للمعنى المذكور كما تقدم لانه يلزم من كون الحمد
واجبا لله تعالى بالمعنى المتقدم أن يكون ضده وهو الوصف بالنقص المبرع به بالتم في معنى مستحيل في حقه
تعالى أو مراده ان هذه جملة مستقلة ذكرت بعد المذكور تعليلا لمخوف تقديره وانما حكم بذلك
لانه يستحيل الخ وقوله في حقه أي ذاته وصفته وقوله الوصف بالنقص أو رده عليه أن الوصف بذلك ليس
مستحيلا لانه مصدر وصفه اذائي بما يدل على اتصافه بالقيح فيكون بمعنى الثناء بتقديم التوهم الذي هو
الاتيان الخ وهو ليس بمستحيل عقلا بل هو واقع وأجب بان مراده بالوصف الاتصاف من اطلاق المسبب
على السبب المعادي اذا العادة جرت بأن من اتصف بشئ وصفه الناس به أو يقر مضاف نظير ما تقدم أي
استحقاق الوصف ولا شك ان الاستحقاق المذكور مستحيل في حقه تعالى والنقص مصدر نقص وهو
يستعمل لازما ومتعديا يقال نقص زيد أي قام به النقص ونقص فلان أعداءك أي قلل عددهم وأخذ منهم
المراد به هنا اللازم أي يستحيل في حقه تعالى الاتصاف بكونه ناصيا أي قائما به النقص والاتصاف
بكونه منقضا للغير على صفة اسم الفاعل أي مقدر انقصه فليس بمستحيل (قوله والله اسم) يطلق لفظ
الاسم على ما يقابل الفعل والحرف وعلى ما يقابل الكنية واللقب وعلى ما يقابل الصفات يصح هنا ارادة
ماعدا الاول فلان ارادته علم وضع لفظه تعالى على نفسه وضعه شصا و قيل هو علم بالغلبة وفيه نظر لان العلم
بالغلبة كسبي الآن يقال له علم بالغلبة باعتبار أصله هو الاله فهو علم لم يسم بغيره تعالى شرعا ولم يقع خارجا
على غيره حفظا لاحدث فكما انه لا مشاركة في معناه وجودا وعينا لان وجوده قديم وكذا عينه أي ذاته
بخلاف الحوادث فيها كذلك لا مشاركة في اسمه وضعه علماء الصريح انه غير مشتق وهو قول الخليل

والبخل فمضى الحمد
الثناء بالجليل واجب لله
ويستحيل في حقه
تعالى الوصف بالنقص
والله اسم

وسيدويه واكثر التفهاء والاصولين ورؤي الخليل في النوم يمدونه فقال غفر الله لي بقولي في اسمه تعالى
انه ليس بمشتوق قد ذكر في القرآن العظيم في القين وخسمائة وقيل ثمانية وستين موضعا وهو اسم الله
تعالى الاعظم عند أكثر أهل العلم وهو المتمد لان من دعا به مع شروطه تحصل له المنفعة الطبيعية والاجابة
بين مسائل الوقت (قوله) لذات الواجب الوجود هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اسم واجب الوجود
هو اعتراض على ذلك بأنه يلزم عليهما ان يكون غير علم لان مدلوله حيث هو واجب الوجود كلي والعلم يجب
ان يكون مدلوله جزئيا معنا وحيد فلا يكون قول لاله الله مقيدا للتوحيد لانه يصير للمعي حيث لا لاله
الا هذا الامر الكلي كيف وقد اجمعا على ان ذلك القول التوحيد على انه يدخل فيه حيث اذ الصفات
اذ هي واجبة الوجود وان خرجت بقوله المستحق الخ * وأجيب بان اضافة اسم لواجب الوجود للعهد أي
اسم الواجب الوجود المعهود هو الذات المجتبي الخارج الموصوفة بوجوب الوجود واستحقاق جميع المحامد
والوصان المذكور ان لسانا من جهة الموضوع له والا كل كلياته قسمت منه بل أي هاتين الزايتين الموضوع له
عن غيره وخما بالذات كدونه بقية الصفات للاشارة الى استجماع الذات لجميع صفات الكمال أما الاشارة
بالاول فلان كل كمال يتفرع عن وجوب الوجود بالذات لان من كان كذلك يكون كمال الموجودات
واشرفها فيجب ان يضافه بأشرف الصفات وأما الاشارة الثانية فلانه لا يستحق جميع المحامد الا من كان متصفا
بساتر الكالات وقدم الاول لانه كالميل الثاني ومقتضى التوجيه المذكور ان الوصف الثاني مؤكد
للالاول والاولى ان يكون مؤسسا بان قال خص الاول بالذات لكونه كمال الصفات وأشهرها اختصاصا
بعباده تعالى وخص الثاني لبيان سبب الحصر المستفاد من لام الجملة لانه لا يستحق والجنس المختص به
تعالى فلهذا كانت جميع الافراد مختصة بالله وأجنسها غنما به تعالى لانه مستحق لجميع المحامد
وقدم الاول على الثاني لانه أو يقال خص الاول لظهوره في ضمن سائر صفات السواب لان واجب الوجود
هو الذي لا يقبل وجوده انتفاء أو لا أو بدأ فلا يسهل عدم ولا يلحق عدمه فيلزم ان يكون قديما دائما وهكذا
الى آخر صفات السواب والذات لظهوره في ضمن سائر الصفات الثبوتية وقدم الاول عليه من باب تقديم
التحلية على التحلية وما تقسم في الجواب أولى من قول بعضهم ان مقام البرهان على أن واجب الوجود
لم يوجد منه الا هذا الفرد صح كون الله علما عليه وأما التوحيد في لاله الله انتهى لان مقتضاها ان لفظ
الجلالة مدلوله كلي انحصر في جزئي فلا يصح ان يكون علما ولا يفيد التوحيد في لاله الله لانه يصير للمعي
لاله الا هذا الامر الكلي المنحصر في جزئي والاشكال المتقدم باق بينه * واعلم ان للراد بواجب
الوجود واجب الوجود لذاته فلا تدر الحوادث الموجودة فانها واجبة الوجود عرضا من حيث تتعلق علم
الله تعالى بوجودها لا بصددها فوجوده يمتلا في هذا الوقت المعين واجب عرضا تتعلق علم الله تعالى به
لا بصدده هو العلم فانه دفع الاعتراض بان واجب الوجود كما يتصفه الباري تعالى يتصف بغيره (قوله)
الحامد) جمع محمدي بمعنى الحمد (قوله والصلاة) مبتدأ ومن القائل منه على مذهبه يبيد به الجوز الخ
الحال من المتبدأ يمكن تخشيعه على مذهب الجمهور بان يقدّم مضاف في العبارة أي توضير الصلاة كونه
كاشته من لفته تعالى فتكون حال من المضاف اليه ثم حذف المضاف وأقيم المضاف مقامه فرفع رقاؤه
وقوله زيادة تكريمة خبر وأشار بلفظ الزيادة الى أن أصل التكريمة ثابتة عليه والى انه عليه
الصلاة والسلام ينتفع بصلاة غيره أي دعائه له على الصحيح من أن الانبياء ينتفعون بذلك لأن لا ينبغي
للمعي قصد ذلك كما لم يرافيه من اساءة الادب وقيل ان اللفظة عامة على العبد ليس التوضير الصلاة
بزيادة التكريمة اخذ من المقام وهو تعلقه به عليه فلنا ب مقامه الشريف فصرها بذلك
وكذا باقى الانبياء والملائكة لكن زيادة التكريمة متفاوتة وأما معناه الاصلى هو التكريمة والانعام

لذات الواجب الوجود
المستحق لجميع المحامد
والصلا من الله على
ببببب زيادة تكريمة وانعام

فقولهم الله قيده خرج به الصلوة من غيره كالآدميين والجن والملائكة فان معناه الدعاء بخير ولا ينال ذلك قولهم انها من الآدميين الدعاء ومن الملائكة الاستغفار لان الاستغفار دعاء بالمغفرة والرحمة وقوله على نبيه قيدهان خرج به الصلوة من الله على غير نبيه فان معناها التكرمة والانعام وهو معنى الرحمة والمراد بها الانعام أو لارادته لالاقه التي في القلب واطلاق الصلاة على الرحمة اطلاق حقيق لغة كأيدله بقوله من الصلاة أمامين قيل المشترك اللفظي فمعناها من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الآدميين تضرع ودعاء وأومن قبيل المشترك المعنوي فمعناها العطف والاحسان وذلك يختلف باختلاف ما يضاف اليه فان أضيف الى الله تعالى كل معناه الرجحان هكذا اذ من المعام أن اطلاق المشترك اللفظي على بعض افراده حقيقة وكذا المعنوي على ما يفيق القول بان الصلاة معناها لغة الدعاء فان أضيفت الى غيره تعالى كانت باقية على معناها وإن أضيفت الى الله تعالى كان معناها الرحمة التي هي لازمة للدعاء اه لا يظهر لقتضائه أن اطلاقه على الرحمة مجاز لغوي وليس كذلك كما علمت وتوكل اقتصرهم على كون معنى الصلوة لغة الدعاء لكونه أظهر معانيه وليس المراد أنها لا تطلق في اللغة الاعلى والتكرمة معناها العطف والمراد بها التكرم أي التعظيم وعطف الانعام عليها مغاير لان بينهما عمومًا وخصوصًا وهيما فقد يوجدان فياذا عظمتك شخص بالقيام لك مثلاً وأنعم عليك بشئ وقد ينفرد الاول فيما ذاعظمتك ولم ينم عليك بشئ والثاني فيما اذا أنعم عليك بشئ ولم يعظمتك وقد يطلق الانعام على التكرمة فيكون العطف للتفسير وهو ظاهر (قوله والسلام) أي من الله تعالى على نبيه فيمغيبة الخلف من الثاني لئلا يخلط الاول أي وأما السلام من الملائكة والانس والجن فهو الدعاء ومن الفعل على غير نبيه فهو مطلق التحية أو التأمين (قوله يزيد تأمين) فيه إشارة الى أن أصل التأمين حاصل لمعنى الصلاة والسلام نظير ما مر في الصلوة وهو ضد التحية لان الامن ضد الخوف والمراد به السلامة مما يخاف ومقتضى هذا انه غاية الصلاة والسلام يلحقه خوف وهو كذلك لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام يخافون في بعض مواضع الموقف على أعينهم وعلى أنفسهم وينسبهم الله تعالى المغفرة لهم وكذا يلحقه عليه الصلاة والسلام خوف في الدنيا لكون خوفه فيها خوف اجلال ومهابة لا خوف من العذاب أن يحل به أو خوفه من الوقوع في حسنات الا برار التي هي سيئات بالنسبة للمقرين كما قيل ذلك في قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك فاذا كان عندك خستدراهم وصدق منها بأربعة وأبقت وحدا كان ذلك حسنة عند البرار سبق عند المقرين (قوله وطيب تحية) أي تحية طيبة والتحية في الاصل الدعاء بالحياة ثم أطلقت على مطلق الدعاء ثم أطلقت على دعاء مخصوص وهو السلام عليكم مثلاً ومقتضى هذا أن الله تعالى يدعو لني ﷺ وليس كذلك اذ ليس هناك أعظم منه حتى يدعو وحينئذ فالمراد بالتحية خطابه تعالى له ﷺ يسره ويلتذ به بان يسميه في الجنان بكلام قدس تحية تلقى بجانبه ﷺ وعطف ذلك على أقبله مغاير اذ لا يلزم من زيادة التأمين زيادة طيب التحية ولا من زيادة طيب التحية زيادة التأمين (قوله واعظام) معر عظم أي تقم وكبر بمعنى التعظيم الذي هو مصدر عظم والتشديد فكأنه قال عظم أي تقم وكبر وعطفه على تأمين من عطف اللازم على المزموع لانه يلزم من زيادة التأمين زيادة التعظيم وعلى طيب التحية من عطف العلم على الخاص لان يلزم من زيادة طيب التحية زيادة التعظيم دون العكس والحاصل أن معنى السلام مركب من ثلاث أشياء زيادة التأمين وزيادة طيب التحية وزيادة التعظيم وقد علم مما مر أن سلام الله تعالى على نبيه ﷺ وعلى هبة الانبياء عليهم الصلوة والسلام ليس من قبيل الدعاء وكذا صلاصلاه عليهم لما مر أن الدعاء لا يتصور منه تعالى لا يطلب والله تعالى مدعو ومطلوب لا داع ولا طالب اذ ليس هناك من هو أعظم منه حتى يطلب منه ثم إن أريد كونه بدعوًا بها يصل الخير للدعوة أي يطلب منها ذلك صرح والادب النفس مغاير لارادة

والسلام زيادة تأمينه
وطيب تحية واعظام

(قوله ورسول الله هنا) قديمها احتراز عن الرسول في مسحت النبوات فان المراد به مايم نبينا ﷺ وغيره من شتات رسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين * فان قيل لم يرد به كل رسول كما حله على ذلك بعضهم * اجيب بانه انما خصه بذلك لأمريه * الاول ان رسول الله غلب استعماله في نبينا ﷺ فصار علما للنبوة على تلك الذات الشريفة ولا يطلق على غيرها الا مقرونا بذكر اسمه أو قرينه * الثاني ان الاضافة للمهد الخارجي العلمي فانه تأتي لما تأتي له اللام فالمقتضى للتخصيص أمران كما علمت ولم يعرف الرسول مع أنه يصدريان كليات المصنف كانه لظهوره وهو انسان ذكر حواشي له بشرح وأمر بقبليته فان لم يؤمر بذلك فبني فقط وهو مأخوذ من الارسال وهو البعث من مكان الى آخر في أمر لبعثه من حضرة الحق الى الخلق لصلاح معاشهم ومعادهم (قوله اعلم الخ) عبر بالعلم دون غيره كالمعرفة والبرائة والقسم والادراك والقرائة السماع لان العلم هو الكثير الشارة في الاستعمال ولانه تصف به المولى والمخلوق والمعرفة لا تصف بها الا لمخلوق ولانه الثابت في القرآن وقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله بخلاف المعرفة ولان المعرفة كما قيل تتعلق بالباطن والجزئيات دون المركبات والكيانات بخلاف العلم وان كان الصحيح ترادفهما والبرائة تستدعي تحصيل المعاني مع الثاني والمهلة ذهي العلم الحاصل بعد التفكير والتخيل فلا تناسب الاهتمام للناسب للقيام بقتضائه السرعة بخلاف العلم فانه يفيد السرعة والفهم والادراك يستدعيان كلاما سابقا ولم يسبق محتاجي والقرائة السماع يتعلقان بالفاظ مع ان المقصود تحصيل احوال اذ لم ادرك بالبدلين ان كل ما حكم به العقل لا يخرج عن هذه الثلاثة لتوصل بذلك الى معرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقه تعالى واعاقلته بالبدلين لان العلم هو حكم الذهن أي ادراكه كالحكم المطبق للواقع الناشئ عن دليل والادليل هنا هو ما أشار اليه فيلنسي في قوله لان ما حكم به العقل الخ وبهذا يجاب عن عدم تغييره بالجزء والاعتقاد وهو ان كلامهما قد يكون بالادليل بخلاف العلم ولم يقل اعلموا بصفنا بلع ثلاثتهم ان فرض كفايهم انه فرض عين وسيأتي الكلام على ما يتعلق بهذه المفردات عند الشارح (قوله ان الحكم) أي بان نوكدا للاختصار لا يقال ان ذلك ليس منكرا ولا مشكوكا فيه فلا يحسن الاتيان بها لانا قول انها قد يوثق بها لكون الخبر أمرا عظيما مما تهتم به كما في قوله تعالى ان اتحنا لك فتحا لمينا (قوله بنحصر الخ) اعلم ان المصغر على ثلاثة اقسام حصر السكلي في جزئياته وصاحبه همه الجلب أي الاخبار بذلك السكلي الذي هو المقسم على كل واحد من الجزئيات التي هي اقسامه كاحصاء الكم في اسم وفعل وحرف اذ يصح أن تقول الاسم كلفه هكذا وحصر السكلي في أجزائه وصاحبه همه انحلال السكلي الى الأجزاء التي تركب منها كاحصاء السكجيين في خل وعسل والحصير في سبار وخبط فاحية كل مركبة من ادميين المذكورين ويصح انحلال كل أي تفكيكه اليهما وحصر بمعنى علم الخروج وكلام المصنف لا يصح أن يكون موقيل الاول لعدم همه حل المقسم أي الحكم العقلي على كل من الاسماء اذ لا يصح أن يقال الوجوب حكم عقلي وكذا البقية لانه لا يثنى من الحكم العقل المفسر بانه اثبات أمرا دنيه يوجب ولا استحالة ولا جواز فلا يصح صدق على شيء منها أي على جميعها أي الاخبار به عن كمال واحد منها ولا من قيل الثاني لان الوجوب وما بعده ليست أجزاء للحكم المذكور وانما أجزاؤه المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة ووقوعها على ما فيه وحاول جماعة تصحيح جعله من قيل ادول فاجاب بعضهم بتقدير مضاف في الاول أي ان متعلق الحكم الوجوب الخ وبعضهم بانه غير مضاف في الثاني أي اثبات الوجوب وانما الاستحالة واثبات الجواز وفيهما نظر * أما الاول فلما لم يعلم من الاخبار بخلاف علم انتمت على الحكم كما يصدق بالوجوب مثلا الذي هو المحمول يصدق بالوضع والنسبة ووقوعها لا وقوعها على ما هو * وأما الثاني فلان بعض المقادير خارجة عن هذه الثلاثة كعواك الله فآر أو موجود أو الواحد نصف الاثنين

ورسول الله هنا هو
سيدنا محمد ﷺ (ص)
اعلم أن الحكم العقلي
ينحصر في ثلاثة أقسام

فليس في ذلك إثبات وجوب لا غيره مع انه حكم عقلي ويمكن أن يجاب بان المراد اثبات الوجوب أهم من أن يبرر من الوجوب بذلك العنوان كقولك قدرة الله تعالى واجبة أو يبرر عنه بما انصفه أي الوجوب كقولك الله قادر فان القدرة متصف بالوجوب وكذا يقال في الاستحالة والجوار فهذا الثلاثة وإن لم يتعين في الحكم العقلي كونها محكوما بها لصدة حيث لا تذكر كما مر لكن لا بد منها في نفس الامر وبمنهم أحلب بان المنحصر في الثلاثة وصف الحكم أو الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما وجوب أو استحالة أو جواز أي لا يتخلو من الاتصاف بواحد منها وفيه نظر لان الحكم بمعنى الاثبات أو اللفظ لا يتصف بالوجوب والاستحالة أصلا انهم عنكم فوصفا دائما الامكان نعم هي أوصاف متعلقة كالقدرة والارادة وثبوتها له تعالى فالاحسن أن يجعل الحصر في كلام المصنفين قبيل الثالث وهو علم الحروج كقولك انحصر حكم الأمير في البلدة الفلانية وانحصرت فكرتي في ذنوبي بمعنى أن حكم الأمير لا يتجاوز تلك البلدة وفكرتي لا تتجاوز ذنوبي وإن لم تكن البلدة والذنوب أجزاء من أجزاء الحكم والفكرة وكذلك ما هنا فالعسى أن الحكم العقلي لا يخرج عنها لأنها جزئيات ولا أجزاء واعمالها أوصاف متعلقة بأغنى النسبة الحكيمة أو المحكومة به كما مر وإلى هذا أشار الشارح فيما سيأتي بقوله ومعنى انحصاره في الثلاثة (قوله الوجوب) هو عدم قبول الانقضاء والاستحالة عدم قبول الثبوت والجوار قبول الثبوت والانقضاء فالاول أن امران سريان والثالث أمر اعتباري وهذه الثلاثة تقع مجولات أي غيرهما من حيث الاشتقاق فيقال قدرة البارئ واجبة وشريكه مستحيل وبما أرسل جازة ولنا قال المصنف قالوا بالوجوب وقدم الواجب لشرفه وأعقبه بالامتناع لانه ضد ما أجازنا لانه لا يبرق لمرة في الاثبات وأما فهو شبه بالركب ومما له شبه باليسيط والركب آخر وعلى قياس ذلك يقال في تقديم الوجوب وما بعده * وإعلم أن الواجب اما ذاتي واما عرضي والاول قسبان واجب مطلق وواجب مقيد فالاول كذات الله تعالى وصفاته فاهو واجبة وحوا بلطفها والثاني كالتحيز للحرمانه واجب مقيد به ولم يلزم معنى أنه لا يقبل الانقضاء واشتد كرحود في هذا الوقت فانه عرضي اذ يجب الاتصاف بعلم الله تعالى به لا بعد منافي ذلك لرق وافرق بنمو بين التحيز للحرمان أن نسبة التحيز للحرمان حكم واجبه انه لو حوب أي صفة التحقق في نفس الامر هي الوجوب لا الامتناع ولا الامكان كالحكم على الانسان بالحيوان مثلا بخلاف نسبة الوجود بل بمثلا فان ما نه أي صفة المحققه في نفس الامر الامكان لا الوجوب والمعرف بالعرف المبدء كور هو الواجب الذاتي بقسميه وعالم بقيد المصنف بذلك لانه عند الإطلاق لا يحمل الاعلى الذات ولا يحمل على العرض الا بالتقييد (قوله ما لا يتصور الخ) ما يصح أن تكون منكورة موصوفة بمعنى أمر أي معلوم لجهة لا يتصور صفتها وأن تكون موصولة فتنا لمخدوفوا لجهة صلها أي الامر الذي لا يتصور أعمن أن يكون ذلك الامر ذا أوصفة أو نسبة كقولك ذات الله تعالى واجبة وقدرة الله واجبة فكان الذات تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها وبان الصفة كالقدرة تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها له أي وكذا يقال في الاستحالة والجوار كما أن الذي يتصف بالاستحالة كذلك ثبوتها له تعالى وكان بمثابة الرسل تتصف بالجوار كذلك ثبوتها وسيأتي ما يتفق العقل من حيث بناءه للفاعل والقول وأن المراد بالتصور الامكان أو التصديق لا مجرد الإدراك لا العقل لا يتصور المستحيل ويذكره (قوله زلزال الخ) هذا جواب عما يقار لمخالفة المصنف طاعة في تمييزهما بما هو حاصل الجواب انه زلزال منزلة أما ببداءي صيره مثله وأقامه مقامه ونسبته الله ول عن أفظ الشائع وهو ما يبرر التمييز بين غير العلم لا يتبين سببا والشيخ مصدر شاخ شيخا وصف به كماله ورضا وصفه كسيد خلف لكثرة الاستعمال أي دوراته على الالسنه حتى شيخا لما حوى من كثرة المعاني القضية للاقتناء به في ذلك العلم لا كبره وهو لفة من بلغ أو بمعنى إلى آخر عمره فان لما شغل لهم طفال بصغار وصبيان

الوجوب والاستحالة
والجواز فالواجب ما لا
يتصور في العقل عدمه
والاستحالة ما لا يتصور
في العقل وجوده
والجواز ما يصح في العقل
وجوده وعدمه (ش)
زلزال الشيخ

وخرارى الى الباغ وشبان وقتيل الى الثلاثين وكهول الى الاربعين وهذا ذلك الرجل شيخ والمراد شيخه
والقوة تزيد الى الاربعين وتصل الى الستين ونقص كل يوم بهذا كل مولود يزيد كل عام قدر أربع
أصابع مقبوضة بأصابعه وطول كل أحد أربعة أذرع فبما هذه اصطلاح من لغة رتبة أهل الفضل
ولوصيا (قوله رضى الله عنه) خبر بمعنى الدعاء والراشدية أعلى من المفولان الرضا بالذية قوله فهو أهل
من العقول الذى هو المساعدة وعدم المؤاخذه ويشير الى ذلك قول بعضهم اللهم ارض فلان لم يرض فلان
المولى قد غر ولا يرضى ورضاه تعالى اضافة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام فلان أريدها
الاول فظاهر وان أريد اثنى، وعليه الدعاء انما يكون بمستقل لم يوجد فى الحال وأرادته تعالى أريته
يستعمل بمجدها حتى يتقرب الدعاء لأن يقال يصح ذلك نظر التعلق الارادة الحادثة فلان لا يستعمل
تجده (قوله من زلة أما بعد) انما لا يتلونه و بعد لان أما بعدى الاصل اذ هو الورد فى الاحاديث وكلام
العرب (قوله فى الدلالة) فى معنى من بيان المراد فهو بيان لوصف القيس عليه القى هو أما بعد وفيه
قد وثق بعدها بالسبب الجامل على تأليف مثلاً لا مأمومة لا تنقل من أسلوب أى فن ونوع من
اسكلام آخر أعظم من أن يكون مقصوداً أولاً الا أن يقال المراد المقصود حقيقة أو حكماً سبب التأليف
مشافى حكم المقصود باعتبار كونه مباحاً مثلاً فى معنى مقصوداً يجوز انما يتبرك السيئة وأغريها • بقى ان
أما بعد لا يدل على الشروع بالقليل لجواز أن يقول أما بعد ويكسب الآن يقدر مضاف فى كلامه أى قصد
الشروع وأن المراد غالباً (قوله ونهال) هذا بيان لكثرة مخالفة المصنف لغيره فى تصوير ما علم دون أما بعد
فهو جواب عن سؤال حاكمه من التنبأ خبر من الابتداء • وحاصل الجواب ان ذلك الابتداء لكثرة حسنة
وهى التنبأ المذكور فكأنه قال للنبأ الخ المراد بالتنبأ الإشارة ووجه الاشارة ان الامر بالذية انتهى عن
ضده والمراد بالالم العلم المطلوب فى هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل وغيره هو القليد الظن
والشك والوهو والجهل المركب فان هذه لا تصفى فى هذا الفن بل لابد فيه من العلم لان الجاهل المذكور
والشك والتوهم ولطائف الايمان لم يفهم كهار وأما المقلد فختلف فى كفره كما سيأتى وان كان الصحيح
أنه مؤمن عاصى ان كان فيه هاية النظر فقله • يدعى أى لا يطلب أن يكون سبب المعرفة العقائد لانه حرام
لما كفر أغريه وانما قلنا المراد بالتنبأ الإشارة لاداء كذا لان متعلق العلم المذكور فى كلامه هو حصر أقسام
الحكم العقلية فى الاقسام الثلاثة ففى العلم المستعاد نعرض عما اطلب منك تحصيل ما ذكر بطريق العلم بحيث
تنبعث عن دليل حصراً لقسمه فى الثلاثة وتفهم دلالة ذلك ويؤخذ منه بطريق الاشارة والتلويح ما قلنا
ووجه الاحذام اذا كان هذا لابد فيه من العلم ولا يكتفى فيه غيره فالعقائد الدينية من باب أولى ويصح أن يرد
بالعلم أحد العلوم المدونة وغيره هو الحرف واصنافه متناهية ان غير الاشتغال بالعلم لا يطلعه العاقل ولا يرضاه
سبباً أى حجة وصنعة لازمة للاشتغال بالعلم مع الاخلاص وسعادته البارز خصوصاً العلم الموصل الى معرفة الله
تعالى وقد علمت ان عطف ونه على نزل من عطف العلامة على المعلوم (قوله والحكم اثبت الخ) اعترض هذا
التعريف بأمر أربعة • الاول أنه غير انتم بمدة بقولك زلات فلان الاول اثبات أمر والثاني نفيه
مع ان ذلك ليس من الحكم فى شئ • وأجيب ان فى العبارة ندفاً والقدير اثبات أمر لأمرى وفى أمر عن
أمر الا فى أنه غير حاكم لان قوله أو فيه عائد على الامر الاول فيخرج قولك زلات بليس قائم من أول الامر
من غير أن يقدمه اثبات تمامه • وأجيب بأن الصبر عائد على الامر من حيث هو الامر لا على الامر الذى
جرى عليه، لا ثبات فيكون فيه استخدام وهو أن يذكر الشئ بمعنى يعاد عليه الصبر بمعنى آخر كقوله
ادا من الله بأرض قوم • وعيناه وان كانوا غضا
فان المراد بالسما الغيث والصبر فى رعيه السات بخلاف شبه الاستعداد فانه ذكر الشئ بمعنى ثم ذكره

رضى الله تعالى عنه
اعلم من زلة أما بعد
الدلالة على الشروع
فى المقصود ونه على
ان غير العلم لا يثبت
سيا والحكم اثبات
أمر أو فيه

ثانياً يعني أنك تقول لك عين أعق من العين فإن المراد بالعين الأولى الباصرة وبالثانية عين القهب مثلاً
 وليس هذا من قيل عند درهم ونصفه كأنه بعضهم لان الضمير في ونصفه لا يصح عوده على الدرهم الأول
 ولا على الدرهم من حيث هو لصدقة بالأول وهو قاسد بل على درهم آخر أي نصف درهم آخر مثل الأول ثم
 يصح أن يكون من قيل ذلك باعتبار عدم كون الضمير عائداً على الأول فقط الثالث أن ذكر أو في الحسود
 ممنوع هو واجب بأن محل المنع إذا كانت لشك أما إذا كانت للتوزيع فيجوز دخولها في الرسوم كما هنالقي
 الحسود الحقيقية التي تكون بالثبات لما يلزم عليهن من كون فصل الماهية مساوياً لها وأخص منها مثاله
 الإنسان حيوان ناطق أو ضاحك إذا فرض أن ضاحكاً فصل ذاتي فناطق من حيث كونه فصلاً لا هيتساوياً
 ومن حيث أن المميز هو الفصل الآخر أخص منها وهي أعم منه لتحققها بالفصل الآخر إربع أن الكلام في
 الحكم العقل فاعداً على التعريف مطلق الحكم أولاً ثم تقسيمه وتعرف كل قسم على حدته • وأجيب
 بأن الحكم العقل أخص من مطلق الحكم ومعرفة الأخص متوقفة على معرفة الأعم كقولهم معرفة
 الإنسان على معرفة طيور أو مثلاً وإضافته ذكر المصنف الحكم وقيد العقل عنه أن هناك حكماً غير
 عقل فتشوقاً للفن إلى يار ذلك الغير فاحتاج الشارح إلى بيان الحكم من حيث هو وتقسيمه إلى
 الأقسام الثلاثة ليتوصل بذلك إلى معرفة ذلك الحكم المقيداً بقيد كونه معرفة غيره من بقية الأقسام
 وأعم أنك إذا قلنا يتقدم مثلاً فقد اشتمل هذا التركيب على محكوم عليه وهو زيد ومحكوم به وهو القيام
 ونسبة وهي ثبوت القيام زيد وادراك كل من هذه الثلاثة يسمى تصوراً وادراك أن النسبة واقعة وأوليت
 بواقعة يسمى تصديقاً وحكما وظاهر عبارة الشارح أن الحكم فصل حيث عرفه بالاثبات الذي هو فصل
 من أفعال النفس وهو أحد أقوال ثلاثة والصحيح أنه كيفية ويمكن جعل كلامه عليه بأن براد بالاثبات
 ادراك الثبوت من المطلق المزموم ولإدراكه لازم قال السيد في حواشي الشرحية وما ينوهم من قولهم
 الاثبات والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب من أن للفصل قليس مراد بل المراد من جميع ذلك كله
 هو الإدراك واحتلف في الإدراك قليل افعال وقيل كيفية وهو الصحيح فيكون الصحيح أن الحكم
 أيضاً من قبيل الكيف ويمثل الثلاثة بوضع الخاتم على الشئ فوضعه فعل وتأثيره أي قبوله للتأثير افعال
 والمثبتة الخاصة بكيفية • ثم اعلم أنه لا فرق في الاثبات بين أن يكون على جهة الجمل أي الأخبار بنحو العالم
 حادث أو على جهة الصحة أو لزوم كقولك كلما كان العالم متغيراً كان حادثاً أو على جهة العناد كقولك
 الموجود إما قديم أو حادث وكذا يقال في التي بنحو العالم ليس قديماً وليس كلما كان العالم متغيراً كان القديم
 وصحاحه أي لا تلازم بينهما وليس التوحيد حادثاً ويمكن فالسبب في الأول الحكم وفي الثاني التلازم
 والربط في الثالث العناد (قوله والحاكم بالاثبات الخ) ظاهره أن الاثبات أو الثاني محكوم به وقد تقدم
 أنه الحكم فيلزم اتحاد المحكوم به والحكم وهو ملزم وأيضاً فلما كمالاً بما يحكم بالثبوت أو الانتفاء الذي
 هو النسبة لا بالاثبات أو الثاني • وحاصل الجواب أن في كلامه حذف مضاف أي يتعلق الاثبات وهو الثبوت
 أو المحكوم به لأنه أضاف الاثبات والثبوت وأراد الثبوت أو الانتفاء (قوله أما الشرع الخ) اعترض بأن
 الشرع هو الأحكام الشرعية المعرفة بأمرها وضع المهي أي أحكام وضعها الله تعالى للعباد الخ ولا معنى لحكم
 تلك الأحكام • وأجيب بأن المراد به الشارع من المطلق المفسر ولإدراكه اسم الفاعل أو أنه على حذف
 مضاف أي ذوالشرع وهو الله تعالى إذ هو الشارع حقيقة قال تعالى شرع لكم من الدين الآية أو الرسول
 عليه السلام مجازاً لأنه للبلغ (قوله وإما العقل) اعترض بأن الحكم أي المدرك حقيقة إنما هي
 النفس الناطقة والعقل صفة لها لا لأدراكها • وأجيب بأن أسناد الحكم إليه مجاز من باب الاستناد
 إلى السبب والمنشأ كما يقال قدرة الباري تعالى موجودة للأشياء ومؤثرة فيها من أن الباري

والحاكم بالاثبات
 أو الثاني إما الشرع
 وإما العقل

جل وعلا هو المُرْتَبَةُ حقيقة بقدرته والقدرة عما هي منشأ لتأثيره بقدر صف أي ذوالعقل وهذا كله بناء على الصحيح من مقابلة العقل للنفس أمام العقل الآخر عند الحكماء من انهم ما شئ واحد فلا حاجة الى ذلك واختار هذا القول القرأني حيث قال الحق ان العقل والروح والنفس بمعنى واحد ولا قيل ان العقل اذا زال لم يصدق حيث ظاهرا بزياله في كلام العلماء استقره (قوله العادة) هي ما اعتاده الناس أي ما تكرر عندهم مرة بعد أخرى وليس ذلك بما كل إلحاحكم هو النفس فلتناد الحكم إليها مجازي من الاستدلال إلى الرب أو بقدر صف أي أهل العادة أو يراد بالعادة أهلها (قوله فذلك انقسم الحكم) استشكل بان انقسامه إلى عادي وعقلي ظاهر لان كلا منهما جزئي من جزئياته وأما انقسامه إلى شرعي فليس بظاهر لان الحكم اثبات أمر أو نفيه والاثبات والنفي أمال ادراك أو فعل من أفعال النفس وكل منهما لا يصدق على الشرعي أمامي الأول فلأن الشارح فسر الشرعي بأنه مخاطب الله تعالى أي كلامه والكلام ضمير الادراك وأما على الثاني فلأن الفعل حادث والمخاطب كلام قديم ولا يصدق الحادث على القديم والمقسم يجب صدقه هل جمع أقسامه • وأجيب بأن في التعبير بالانقسام مسامحة وأن مراده ان الحكم يطلق بأزاء معينين أحدهما المعنى الأول وبالآخر للمعنى الثاني وهو الكلام ويطلق أيضا على النسبة على المحكوم به وعلى المحكوم عليه وأجيب أيضا بان خطابه تعالى أمام أمر أو نهي أو تخيير أو وضع وكل منها وان كان من قبيل الانشاء لكنه يتضمن الخبر مثلا أقموا الصلاة يستلزم قولنا الصلاة واجتبهوه مشتمل على اثبات الوجوب للصلاة فصيح كون الخطاب بالذكور من أقسام الحكم باعتبار لازمه وأما إطلاق الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلا انه حكم شرعي فإطلاق مجازي باعتبار التزم للذكور وان صار ذلك حقيقة فبطل ما لجواب بان الحكم يطلق عند الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلا فيكون من جزئيات الحكم المعروف بما يرجع للجواب الذي كور (قوله إلى ثلاثة أقسام) لكن المناسب هنا في لقام هو العقل لانه الذي ذكره المصنف وإنما اقتصر عليه لانه خلاف اثبات جميع المقادير به يحصل التوحيد بلا قيد وأما الشرعي فذكره لانه قد يكون عاصدا للعقل وقد يكون مستقلا في اثبات الصفات التي لا تتوقف دالة المجزئ على صدق الرسول عليها وهي السمع والبصر والكلام ولولزمها وذكر العادي تنبأ للأقسام والصاديقين الثلاثة حقيق اذ لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها في شئ واحد (قوله خطاب الله الخ) حقيقة الخطاب توجيه الكلام إلى مخاطب والمراد به هنا سم الفعل أي المخاطب به أي الكلام المفهم بالفعل بناء على انه يشترط في تسمية الكلام خطابا لوجود مخاطبين بالفعل بصفات التكليف حالة الخطاب وعليه فلا يسمى كلامه تعالى في الاول قبل وجود المخاطبين خطابا أو الذي يقصد به افهام من علم التوجه من هو أهل الفهم بناء على انه لا يشترط في ذلك وعليه فيسمى كلامه تعالى في الازل خطابا فالخلاف في تسمية الكلام في الازل خطابا وعدمها مبنى على الخلاف في أنه هل يشترط في تسميته خطابا وجود مخاطبين بالفعل أولا وينبئ على ذلك أيضا خلاف آتوهم الحكم الشرعي حادث أو قديم فعل الاول هو حادث لانه الكلام للفهم بالفعل وان شئت قلت المتعلق تعلقا تنجيذا ولا يكون منهما بالفعل ومتعلق تعلق تنجيذا لا لا يزال بوجود المكلفين وبمئة الرسل إليهم فهو كلام الله تعالى اقيدها بفهم بالفعل أو بالتعلق بالتنجيذ والميتلر كمن القديم والحادث حادث لتجدها بعد عدم لان الحادث وان كان حقيقه في الموجود بعد عدم يطلق مجزا على المتجدد بعد عدم وعلى الثاني قديم لعدم اعتبار الافهام بالفعل والتعلق بالتنجيذ في مفهومه ومخاطب كالجلس للحكم وخروج بإضافته إلى الله تعالى خطابا غير كالملاك والآباء والامهات وشايع وغيرهم من الانس والجن والملائكة فلا يسمى خطابهم حكما شرعيا وإنما يسمى خطاب الرسل بالكليف حكما شرعيا لانهم ملغون عن الله تعالى معصومون في تليغهم عن الكتب عمدا وسهوا • قال قيل اذا كان الخطاب الكلام الخطاب

وأما العادة فذلك
انقسم الحكم إلى
ثلاثة أقسام شرعي
وعادي وعقلي فالحكم
الشرعي هو خطاب الله
تعالى للمتعلق بالفعل
المكلفين

به القائم بذات الله تعالى فمن أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التصريف والخارج عنه ؟ أحيب بأنه يدل عليه الكتاب والسنة ونحوهما فإن قيل أخذتهم إن الخطاب جنس الحكمية حتى إن الحكم الثابت بنحو القياس أو الاستقواء والاجماع لا يسمى حكما شرعيا اذ لا خطاب له مع أنه حكم شرعي فلا يكون التعريف جامعاً لا يقول بنحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرفة وهو معنى كونه دليل الحكم وقوله المتعلق صفة كاشفة ليست للاحتراز عن شيء لأن كلامه تعالى لا يكون الامتعلقا اما متعلقا تنجيذا بالنسبة للأمر والنهي أو ما هو أعم بالنسبة لغيرهما وانما ذكره ليعلق به قوله بأفعال الخ وتعلقه متعلق دلالة بمعنى أنه لو تأويل هنا الحجاب لو وجدناه الأعلى جميع أقسام الحكم العقل من الواجبات والجائزات والمستحبات ومعلوم أن المتعلق والمخاطب به هو الكلام النفسى سواء قلنا أن الحكم قديم أو حادث لا العقلي لعدم مسابته هنا وقوله بأفعال المكلفين خرج بخطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين وصفاتهم والجدادات كدلول الله لا اله الا هو خالق كل شيء وقد خلقناكم وصورناكم وصورناكم يوم نسير الجبال فلا يسمى ذلك حكما شرعيا وكذا المتعلق بذوات الحيوانات وأفعالها وصفاتها كقوله تعالى والله خالق كل دابة من ماء وقوله والله بكل شيء عليم وبقي في الحد قصص أفعال المكلفين والاخبار المتعلقة بأفعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون وقوله فمن تاب من بعد ذلك وأصلح فإن الله يتوب عليه وقوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا فأخرجهما بقوله بالطلب على ماسيا في والمراد بفعل المكلف ما صدر عنه سواء كان من أفعاله الجوارح أو اللسان أو القلب فيشمل القول والنية والمراد بالصدور أن يكون مكتسبا له اما بذاته كالحركة مثلا أو باعتبار أسبابه كالإيمان بالله تعالى ورسله فإنه مكتسب باعتبار أسبابه كالنظر مثلا أمادته فليست مكتسبة لانها ليست فعلا اختياريا سواء قلنا ان الإيمان هو المعرفة وحديث النفس التابع لها أما على الأول فظاهر لان المعرفة من مقولة الكيف وأما على الثاني فلأن حديث النفس التابع لذلك هو قولها بعد المعرفة أمنت وصدقت وقولها المذكور كلامها النفسى والكلام النفسى كيفية لأفعل لان الصحيح أنه ليس للنفس فعل وانما لها مجرد الادراك وأما قولهم ايجاب ولسبب وإيقاع وانزع ونحو ذلك فعبارة المراد منها غير ظهرها وهو الادراك لا الفعل كما ذكره السيد في حواشى التسمية وتقدم أن الادراك كيفية على الصحيح ويبر عن حديث النفس المذكور في فن الكلام بالتصديق والاذعان فالمراد منها واحد وهو حديث النفس أى قولها أمنت وصدقت بخلاف التصديق والاذعان في المطلق فإن المراد بهما مجرد الادراك وما وقع في عبارة التهذيب من قوله ان كان اذعانا لللسبة فتصديق والاقتصور فالمراد بالاذعان في ذلك الادراك فالتصديق الكلام غير التصديق المتعلق كما قررته شيخنا العسوى مرارا حلالا لما يفيد كلام السعد وغيره في بعض المواضع وقد علم مما قررنا أن الإيمان ليس مكتسبا باعتبار ذاته لان التكليف لا يتلقى الا بالفعل وهو كيف كاعلمت فالتكليف انما هو باعتبار أسبابه كالظن كما مر وفيه أن الظن انما هو سبب للمعرفة لا لحديث النفس الذى هو الايمان على التحقير فالأولى الجواب بأن مرادهم بالفعل ما قبل الانفعال فيشمل الكيف واعتراض التعبد بأفعال المكلفين بصفة الجمع في الموضوعين بأنه يخرج عنه ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص التي ^{عليها} والحكم بقبول شهادة خرم عقوبته وبأنه يلزم على ذلك عدم تناول التعريف لشيء من الاحكام اذ لا يصدق على حكمها أنه متعلق بجميع أفعال المكلفين وأجيب بأرأى للجنس على حد قلنا يربك الخيل وان لم يرك الواحد منها فالمراد أن ركو به متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الجار وكذلك ما هنا فالمراد متعلق بالحكم بفعل منها لا بجميعها ويدخل في ذلك الفعل الخواص وغيرها واعتراض التعبد بالمكلفين أيضا بأنه مشكل مع قوله في التعريف والوضع لهما فإن خطب الوضع يتعاق بالصبي والمجنون بدليل أنهما يضمنان متلفتهما ولعله ذكر ذلك تبعا لغيره نظرا للعالم من تعاقب الخطاب

بالمكلفين فان خطاب التكليف خاص بهم وخطاب الوضع مشترك بينهم وبين غيرهم وإذا كان الغالب
 فلا مفهوم له (قوله بالطلب) متعلق بخطاب والياء للابتنين ملازمة الجنس لانواعه الاعتباري يفوز ذلك
 أن كلامه تعالى واحد من حيث ذاته لكنه يتنوع الى الانواع المذكورة من حيث دلالة وتعلقه فمن حيث
 دلالة على طلب الفعل أو الترك جاز ما كل منهما أو غير جازم يسمى طلبا أو يسمى أيضا إيجابا إن كان طلب
 الفعل جازما ونهيا إن كان غير جازم ونحوهما إن كان طلب الترك جازما وكراهة إن كان غير جازم ومن حيث
 دلالة على التحخير يسمى إباحة فغسل تحت الطلب أربعة أحكام الإيجاب والتدبير والتحريم والكراهة
 والطلب في الأولين يسمى أسما وفي الأخيرين يسمى نهيا والخامس للإباحة وتسمى الخمسة المذكورة أحكاما
 تكليفية ومن حيث دلالة على أن الشيء سبب أو شرط أو مانع أو مهيح أو فاسد يسمى وضعاً وتسمى الخمسة
 المذكورة أحكاماً وضعية ومن حيث دلالة على غير ذلك يسمى خبراً لكن يلزم على تعليقه بالطلب وصف
 المصدر قبل عمله وأوجب بأنه يقتضي الجار والمجرور لا يقتضي في غيره على أن الإبراد منتف من أمه لان
 المصدر هاء بمعنى اسم المفعول كما مر ويصح أن يكون متعلقاً بالمتعلق والبالطبية أي المتعلق بسبب تعلق
 الطلب وذلك أن الخطب كشي والطلب والإباحة والوضع جزئيات له أي أنواع كاسمها المتعلق بالحقيقة هو
 تلك الجزئيات وتعلق الكللي إنما هو بسبب تعلق الجزئي فيتسبب على تعلق الجزئي تعلق الكللي ولا يقتضي
 ما في ذلك من التكليفية يحتمل أن يكون في موضع الخبر لابتداء محذوف والتقدير وذلك الخطب ملتبس
 بالطلب الخ (قوله أو الوضع) معطوف على الطلب لان المعاليف إذا لم تكن بحرف مرتب تكون معطوفة
 على الأول بخلاف ما إذا كانت بحرف مرتب فإن كل واحد على ما يليه أو معطوف على لامة لما بينهما من
 المتاسة في أن كلامها ليس بطلب والتقدير على كل أو الخطب المتلئس بالوضع أي بالطلب المتعلق بفعل
 الشيء سبب الجنس ملازمة الجنس لنوعه كما مر واعترض الأتيان بأوفي هذا التحريم من وجوب الأول أنها
 للشك المتضمني للزهاهم وذلك لان سبب في مقام التحريم إذا لم يقصود منه البيان هو واجب بأنها للتويع كقولك
 العدد لها زوج أو فرد أي الحكم الشرعي يتنوع الى هذه الأنواع كما مر الثاني أهم مشترك بين معانيها المشتركة
 لا يقع في الحد وهو واجب بأن كلاماً مشترك والمجاز يجوز دخوله فيه إذا دل السياق أو القرائن على تعيين الجاز
 أو المشترك وقرينة الحال هنا ظاهرة في أنها للتويع (قوله لها) أي للطلب والإباحة وعرف بعضهم
 الوضع بأنه نصب الشارع أي جعله الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً كجمل الزوال سبباً لوجوب الظهور والوضوء
 شرطاً للإباحة الصلاة والحيف مانعاً من وجوبها واعترض عليه بأن ظاهره أنه ليس نوعاً من الخطب أي
 الكلام النفسي وإنما هو صفة فعل لان الجمل حادث وليس كذلك فقد قال السيد الحكم الوضوي هو الحكم
 الشرعي الذي لا يدل على الطلب ولا على التحخير فكان حق العبارة أن يقول هو خطاب الله المتعلق بمجرى
 الشيء سبباً الخ أي من حيث تعلقه بذلك وأوجب بأن قرينة السياق وجعل الوضع ومقابلها أرواها بالخطاب
 كالسبب عليه بين هذا المعنى وغاية الأمر أنه مجاز في التعريف ولعل من اسلاف المتعلق بفتح اللام وهو الجمل
 المذكور على المتعلق بكسرهما هو الخطب وهو سائر إذا دل السياق أو قرائن الأحوال على تعيين الجمل كما مر
 ونخصيص هذا النوع من الأحكام باسم الوضع محض اصطلاح لا لاهل الحكم كما هو بوضع الشرع من حيث
 العلاقات التنجيبة ولا مجال للمقل ولا للعادة في شيء من ذلك والسبب ما يلزم من وجوده لوجود من عدمه
 لعدم لانه فهو يؤثر بطرف الوجود في الوجود ويطرف عدمه في عدمه المراد بالتأثير الاقتران لاحقيقته
 لان المؤثر هو الله تعالى وقولنا لقائه راجع للجمالين أما الأولى فلا حـ تفر عن خروج السبب القوي
 اقترن به مانع أو أتت منه شرط كالحيض والمجنون عند دخول الوقت فإنه يلزم من وجوده
 الوجود لكن دلالة دل لما ذكر من اقتران المانع أو انتفاء الشرط ولو نظر الى أنه لزمه ذلك وأما

بالطلب أو بالإباحة أو
 الوضع لها والحكم
 المادي

الثانية فلا حترار أيضا عن خروج سبب الشيء الذي له سبب آخر يخلفه عند علمه كالشمس فانها سبب في الضوء مع ان سببا آخر وهو النار فاذا انعدمت الشمس ووجد الضوء لم يلزم من عدمه العلم لكن لا بالنظر لانتهاها ان نظر الى ذلك السبب بعينه فان اراد جنس السبب الصادق بالواحد والمتدعيان قطع النظر عن سبب بعينه كان راجعا للادلى فقط لان السبب من حيث هو أى جنسه وما به المتحققة في أى فرد كان يلزم من عدمه العلم وأورد على ذلك التساو بان كالانسان والمعلق واللازم والمزوم التساو بان فانه يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر فيكون داخل في تعريف السبب * وأجيب بانه تعريف بالاعم وهو جائز عند المتقدمين من المناطقة والشرط ما يلزم من عدمه العلم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لانه كالطهارة للصلاة فهو يؤثر بطرف العلم في العلم فقط وقولنا لانه راجع لثانية يجزأها أى فلا يلزم من وجوده الوجود بالنسبة لثاته وقد يلزم من وجوده الوجود لا بالنسبة لثاته بان وجدت الاسباب وانتفت الموانع ولا يلزم من وجود العلم بالنسبة لثاته وقد يلزم من وجود العلم بالنسبة لغيره بان انتفى السبب أو وجد للمانع وأورد على التعريف المذكور صلافة كور صلافة الطهورين ونحوه فانها تصح مع عدم الطهارة فم يلزم من عدمها عدم الصلاة * وأجيب بان الطهارة ليست شرطا مطلقا بل عند ما كانا هي غير ممكنة في حق من ذكر فليست شرطا في حقه أو يجعل قوله لثاته راجعا للادلى أيضا وقد يلزم من عدمه العلم لعرض كما قد الطهورين * وأورد عليه ايضا اللازم الاعم بالنسبة للمزوم فانه ينطبق عليه التعريف المذكور * وأجيب بما مر من انه تعريف بالاعم * وأورد عليه ايضا جزء العلم وجزء المركب فانه يلزم من عدمهما العلم ولا يلزم من وجودهما وجود ولا عدم * وأجيب بالترام انهما شرط في وجود العلم والمركب فلا راد ان هذا تعريف بالاعم أو ان ما يعنى خارج بقريته ما يشتر أن الشرط خارج لا داخل والمانع ما يلزم من وجوده العلم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لثاته كالخيش وقولنا لثاته راجع لثانية يجزأها أى فلا يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لثاته وقد يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لغيره بان وجدت الاسباب والشروط ولا يلزم من عدمه العلم بالنسبة لثاته وقد يلزم من عدمه العلم بالنسبة لغيره بان انتفت الاسباب والشروط هذا هو المشهور في تقارير التعاريف الثلاثة والتحقيق ان قيل لثاته فيها استغنى عنه بمن في قولنا من وجوده ومن عدمه لانها لا ابتداء أو السببية فتفيد ان لزوم ذات السبب لثاته وجود بعد ذلك تخلف لم يكن من ذات السبب أو الشرط أو المانع بل من غيره فالوضوء مثلا عند فقد الشمس ليس ناشئا عن فقدتها بل من النار وهكذا في الكلام ما يخفى عن القيد المذكور ثم ان جعلت من معنى عند كان ذلك القيد محتاجا اليه وقسم علم مقدم ان الاحكام التكليفية فكل واحد منها له اسباب وشروط وموانع فالوجوب كوجوب صلاة الظهر سببه الزوال والشرطه البلوغ والعقل وماتمه الحيض والاضغاء والتدب كندب صلاة الضحى سببه دخول وقتها وهو ارتفاع الشمس قدر رجع وشرطه العقل وماتمه الحيض أو وقت النع والتحرير كتحريم أكل الميتة سببه تبشها وشرطه عدم الاضطرار وماتمه الاضطرار والسكر كسكره صيد البرية الهوى وشرطه عدم الحاجة وماتمه الاضطرار والاباحة كإباحة البيع سببه الاحتياج فان سبب في إباحة البيع وشرطه الانتفاع بمثلا وماتمه وقوعه وقت نداء الجمعة مثلا (قوله اثبات الربط الخ) مقتضى الظاهر حيث عرف الحكم الذى قسمه الى الاقسام الثلاثة بانبات أمر أو نية أن يقول حقيقة اثبات أمر أو نية الخ فان التباين من كلامه أولا ان المراد بالامر الحصول للمثبت أو النفي ومن كلامه هنا ان المراد بالربط النسبة الحكمية التى تعلق بها الاثبات فتعلق الاثبات فيها مخلف ولا يشك في العبارة بينهما بحسب الظاهر وان كان اثبات الربط بين أمرين مستلزما لثبوت أحد الأمرين لا تخريفوا في معنى والاثبات في الاصل مصدر وهو مضاف لمفعوله أى اثباتك الربط وليس المراد بانها مصدر بل المراد به

اثبات الربط بين أمر
وأمر وجود أو عدمه

التصديق أى الإدراك والتصدق من قبيل الكيف لا الفعل كما مر ونقله يس هنا والمراد بالربط بالنسبة
الحكمية أى ثبوت المحمول وبالأخر الموضوع فى أى بدأ أحدهما أحدهما أى يبدأ الآخر الآخر وقوله وجودا
أو عدما تميزان الربط بالمعنى المذكور أى إثبات الربط أى النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول أى
التصديق بهما من جهة وقوعها فتكون القضية موجبة كقولنا الأكل مشبع فالنسبة فيه وهى ثبوت الاشباع
لا كل مصدق بهما من جهة وقوعها أو من جهة عدم وقوعها فتكون سالبة كقولنا ليس عدم الأكل
مشبعا فالنسبة فيه وهى ثبوت الاشباع لعدم الأكل مصدق بهما من جهة عدم وقوعها فالنسبة فى كل من
الموجبة والسالبة واحدة على التحقيق وهى الثبوت لكن فى الموجبة مصدق بها من جهة وقوعها وفى
السالبة مصدق بهما من جهة عدم وقوعها يصح أن يكون ذلك حالا أى حال كون هذا الربط أى النسبة
وجودا أو عدما أى ملاحظا وجودها أى ثبوتها أو عدمها وهذا التقرير هو المطابق لكلام أهل المقول
والمطابق لما ذكره فى شرح القسمة أن المراد بالربط الاقتان والتلازم العرفى وإن قوله وجودا أو عدما
تمييزان من أمر وأمر على البديل أى إثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه وبين أمر آخر من جهة
وجوده أو عدمه وإن شئت جعلتهما محولين عن المضاف والتقدير بين وجود أمر أو عدمه أو وجود أمر
آخر أو عدمه ويحتمل أن يكونا حالين من أمر وأمر والتقدير بين أمر وأمر حال كونه وجودا أو عدما
أى ذا وجود أو ذا عدم أو موجودا أو معدوما لكن يحى المآل مصدر غير مقيس وأيضا شرط محيىها من
المضاف إليه كون المضاف مقتضا للعمل فيه أو جزاء أو جزئه ولم يوجد ذلك هنا وعلى كل حال فالعبرة شاملة
لأقسام الربط الاربعة وهى ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الأكل وربط عدم بعدم
كربط عدم الشبع بعدم الأكل لأن عدمه وإن لم يحسن بنفسه لكنه يحسن باعتبار ما يضاف إليه اذ الكلام
فى عدم الاضافى للمضاف لعدم تأنى الربط فيه وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الأكل وربط
عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الأكل وهذا على القول بنفى الاحوال أى الواسطة بين الوجود
والعدم وأما على القول بثبوتها فالأقسام تسعة فائتمن ضرب ثلاثة الوجود والعدم والحال أى الثبوت فى مثلها
فكان عليه أن يزيد وجودا أو عدما أو حالا هكذا قيل وفيه نظر لأن الكلام فى الحكم العادى وربط الحال
بالوجود أو بعدمه أو بالحال أو الوجود بالحال أو بعدمه بالحال عطفى فى الحال بالوجود كالأمر بين قيام
المطلوعه وكون ذلك المحل علما أو بعدم كالأمر بين الكون باحالا وعدم العلم أو بالحال كالأمر بين
الكون قادرا والكون حيا أو عكس الأولين أى ربط بعدم بالحال كربط عدم العلم بكونه جاهلا وربط
الوجود بالحال كربط وجود العلم بكونه عالما عطفى لا عادى كما أن الربط بين زوال الشمس ووجوب الظهور
مثلا شامحا فهذا إن كان لا يسمى واحدا منهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فقط خصة أقسام من التسعة
يتبقى أربعة وهى التى تقدم الكلام عليها فلا حاجة إلى الإعادة المذكورة (قوله بواسطة) متعلق بإثبات
الخ أى العمل بعد الإثبات والتنى بواسطة وهى التكرر فلاضافة للبيان وأقل ما يحصل به التكرر وقوع
الشيء مرتين فإن لم يقع الأمر واحدة فليس يعدى وإنما هو داخل فى الحكم العقلى الجائز وكون التكرر
مستندا للحكم أهم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره من عقلى ذلك كحكم الواحد من أن شرب
السكر يجوع مسكن لصفراء قليلا للأطباء لتكرره عليهم (قوله مع محمة) أى جوار التخلف أى مع
كون تخلف الربط جائزا اعتقادا فيصح عقلا تأخر الاحراق عن النار مثلا وهؤلاء ما يمدى لسانهم جهة التعريف
بل إنما ذكرها لينبه على أن هذا الربط التنى حصل فى الحكم العادى وربط اقتان ودلالة جلية لاربط
لزم عقلى ولا رب تأخير من أحدهما فى الآخر خلافا لما اعتقد ذلك فقوله مع محمة التخلف أى وأما إذا
اعتقد عدم محمة التخلف بان اعتقد الملازمة العقلية بين الأسباب المادية ومسبباتها فهو فاسق وهذا

مع محمة التخلف
تأخيرا أحدهما فى الآ
لته

الاعتقاد يؤيد به الكفر لانه يلزمه انكار كل ما خالف العادة كخبرات الرسل واحياء الموتى لان لازم المنهك ليس ينعجب وقوله وعدم تأثير الخ أي وأما اذا اعتقدنا تأثير فتارة بالقوة وتارة بالطبع فان اعتقد أن الاسباب العادية تؤثر بطبيعتها فهو كافر وحكي بضمهم الاجماع على كفره أو بقوة ففي كفره قولان والصحيح عدم كفره (وحاصل ما قرر للمصنف في بعض كتبه وسيأتي أيضا) أن من اعتقد أن الاسباب العادية تؤثر بطبيعتها فهو كافر وحكي بضمهم الاجماع على كفره أو بقوة ففي كفره قولان والصحيح عدم كفره واعتقاد المؤثر هو الله وحده لا أنه اعتقد للزمة العقلية بينهما فهذا الاعتقاد يؤيد به إلى الكفر لانه يلزمه انكار ما خالف العادة (والاعتقاد الحق) أن يعتقد أن المؤثر هو الله مع امكان التخلف واعلم ان قوله مع محبة التخلف لا يفتي عن قوله وعدم تأثير لجواز القول بالتأثير مع محبة التخلف كما هو المنهك المعتزلة في المولدات كافي حركة الاصبع وحركة الحنك فان الزعم بينهما عادي عندهم يصح تخلفه ومع ذلك يعتقدون ان حركة الاصبع مؤثرة في حركة الحنك وأيضا فلا يلزم من محبة التخلف في الطبيعة فقد يصح التخلف مع وجودها لعقد شرط أو وجود مانع وكذا لا يفتي عن قوله وعدم تأثير الخ عن قوله مع محبة التخلف بل من أنه رد بذلك على من يعتقد عدم محبة التخلف مع عدم التأثير وقوله أحدهما أي أحد الأمرين المرتبطين فالتأثير لا يؤثر في الاحراق والاكل لا يؤثر في الشبع وهكذا وقوله البتة أي قطعاً من التثبوت وهو القطع يقال ثبت الشيء يثبت بضم الواو وكسرها إذا قطعوه وهو منصوب على أنه مفعول مطلق أي أقطع بذلك قطعاً مآل فيه زائفة وهزئة للقطع ولا يستعمل إلا بالآلثام واللام مع قطع الهزمة كقَالَ سيمويه وأجار الفراء تنكيره وحكي أهمها لفتان وأجاز بضمهم كون همزته للوصل (قوله والحكم العقل الخ) إنما أضيف هذا الحكم للعقل وان كانت الاحكام كلها لا تدرك إلا به لان مجرد العقل بدون فكرة أو موهما كاف في ادراك هذا الحكم قاله المصنف (قوله اثبات أسرى) أي لا سر كقولك ز بدقائق أو غيره أي نفى أمر عن سر كقولك ز بدليس بقاء (قوله) من غير توقف على تكرار خرج العادي وقوله ولا وضع واضح خرج الشرعي فان الحكم الشرعي متوقف على جعل الجاعل وهو الله تعالى في كون الحكم الشرعي موضوعاً وأوجعاً لا نظر لانه انفسر بالتعلق التمييزي وهو ان يكون الشخص اذا وجد مع شروط التكليف مطاباً للعقل كما هو عرف العقلاء فهو حادث وكذا انفسر بأنه خطاب الله تعالى للمتعلق بأصل المكلفين فهو حادث باعتبار الهيئة المجتمعة من الخطاب والتعلق التمييزي كما سر لکن اطلاع الحادث على كل من المعنيين المعنى المجاري وهو المتجدد بعد عدم الاحتمال وهو للوجود بعد عدم فان الحادث يطلق حقيقة على الموجود بعد عدم ومجار على المتجدد بعد عدم ولا شك أن التعلق التمييزي حادث بالمعنى الثاني لا الأول لانه امر اعتباري كالابوة والسوة وكذا الهيئة الاجتماعية متجددة بعد عدم لا موجودة بعد عدم واذ كان الحكم بمقتضى حادثاً بالمعنى المذكور فلا يفتي به الوضع والجعل لانه إنما يتعلق بالامور الموجودة وهو امر اعتباري كما سر فلا يتعلق به القدرة فكيف يخرج بقوله ولا وضع واضح الا ان يراد من وضع الجعل لازمه وهو الحدوث فكأنه قال ولا حدوث فخرج الحكم الشرعي قائم حادث بالمعنى المجازي السابق على انه قد يقال لاجابة استواجه الى ما ذكره لانه خارج من قوله اثبات أسرى أو فيه فانه ليس اثباتاً ولا نفيًا (قوله أخرج به) في العبارة مسامحة اذا اخرج بالصفة فقط وهي العقل لا بمجموع الصفات للوصف أي الحكم العقل (قوله ومعنى انفسره الخ) جواب عما تقدم ايراده من أنه لا يصح أن يكون من حصر السكل في أجزائه ولا السك في جزئياته وحاصل الجواب ما سبق تقريره (قوله من اثبات أو نفي) ظاهره أن العقل يحكم بالاثبات أو النفي مع أن ذلك نفس الحكم كما سر فكيف يكون محكوماً به وحاصل الجواب أن في العبارة حذفاً والتقدير من بعض متعلق اثبات أو نفي وهو المحمول أو النسبة فان ذلك هو المحكوم به وقوله يرجع اليه من رجوع الشيء الى وصفه فالتقدير في ذلك الله قادر

والحكم العقل هو
اثبات أسرى أو فيه من
غير توقف على تكرار
ولا وضع واضح فقوله
الحكم العقل أخرج
به العادي والشرعي
ومعنى انفسره في ثلاثة
أقسام أن كل ما حكم به
العقل من اثبات أو نفي
يرجع اليه لان ما حكم به

وصفها الوجوب (قوله إما أن يقبل الثبوت والنفي) كقولك الله رزاق فاسمكم به العقل وهو الرزق فتتح
 الزاء يقبل الثبوت والنفي فهو جائز وصفه الجواز كما أن الرزق اتقى هو المحمول يتصف بالجواز كذلك نسبة
 الى الله تعالى تصفبه يقال ثبوت الرزق لمولانا جل وعز جاز وهو ظاهر اذا كان الحكم برزاق كاتر
 أما لو قلت رزق الله جاز وسكنت الجواز كانت نسبة وجبة اذ الجواز لا يقبل الانتفاء عن الرزق فيكون
 واجبا وكذا نسبته واجبة فالرزق وصفه الجواز لا يحكم به عليه وذلك الجواز وصفه الوجوب لا يقبل
 الانتفاء اذ لو قبله لكان الرزق متصفا بالوجوب مثلا وذلك باطل ومثله قولك بقتل الرسل جائز وقوله وان كان
 لا يقبل الاثبوت كقولك الله قادر فالقدرة لا تقبل الاثبوت فيكون وصفها الوجوب وكذلك نسبته
 تعالى وقوله وان كان لا يقبل الاثبوت كقولك شريك الباري موجود فوجود الشريك لا يقبل الاثبوت
 فيكون وصفه الاستحالة وكذلك نسبته للشريك فتلك القضية كاذبة (قوله ثم عرفنا) جواب عما
 يقال انه ترك تعريف الوجوب وأخويه وقد ذكرنا ذلك في تعريف الواجب وأخويه ولم يذكرها وهو غير
 مناسب • وحاصل الجواب انه استغنى عن تعريف الوجوب وأخويه بتعريف الواجب وأخويه لأنه مشتق
 كأخويه بما ذكرنا فالواجب مشتق من الوجوب والمستحيل من الاستحالة والجائز من الجواز ومعرفة المشتق
 تستلزم معرفة المشتق منه لأنه جزء ومعرفة الكل متوقفة على معرفة أجزائه على ما سألني وقوله بما اشتق
 منه قدمت انه عرف الوجوب بالواجب والاستحالة بالمستحيل والجواز بالجائز وليس كذلك وأجيب بان
 المراد انه استغنى عن تعريف المشتق عن تعريف المشتق منه كالمسح وأما جواب بان في الباري تحذفا والتقدير
 ثم عرف كل واحد بتعريفها اشتق منه فلا يصح لأن مقتضاها أنه قال فالوجوب بما لا يتصور في العقل علمه
 الخ وهو يقر بذلك مع أنه باطل في نفسه فإليه السبب للتعدي وانما سئل عن تعريف الوجوب وأخويه الى
 تعريف الواجب وأخويه لأنه الحكم كونه في القضية أى المحمول فيها حل مواطأة يقال القدرة واجبة
 والشريك مستحيل والرزق جائز وحل المواطأة هو الحل الذي لا يجوز الى تأويل كقولك لا يدركه وقابل
 حل الاشتقاق وهو ما يجوز الى ذلك كقولك الشافي أو مالك علم أى ذوق أو عام والظن يباح أى
 ذو بياض أو أبيض فان قلت هلا قل من أول الامر وينحصر في ثلاثة الواجب الخ لأنه المحمول حل مواطأة
 كما علمت قلت لان الوجوب وأخويه هو المقصود والمثلث اليه من ذلك المحمول • ثم اعلم أن في مرجع الضمير
 في قوله بما اشتق منه اشكالا مشهورا في نظرية هذه العبارة • حاصله انه لا يصح أن يعود على المضاف أعني كل لأنه
 يقتضى أنه درف كل واحد من الامور الثلاثة بالشيء الذي اشتق من كل واحد منها فإلزم عليه أنه عرف
 الوجوب بما اشتق منه وبما اشتق من الاستحالة وبما اشتق من الجواز وكذا البقية وهو باطل ولا على
 المضاف اليه أعني واحد من حيث هو لأنه يصير الذي لا يعرف كل واحد بالشيء الذي اشتق منه أى واحد كان
 فيقتضى أنه عرف الوجوب بالذي اشتق إمامه أو من غيره وكذا البقية وهو باطل أيضا • وحاصل الجواب انه
 قائم عليه من حيث نفيه أى بما اشتق من ذلك الواحد العين المناسبة في الاشتقاق بناء على أن في الضمير
 استخداما أوجرا على القول بالانضمام العائد الى النكرة معرفة أى مراد به معين والاحسن الجواب بان
 العمود المستند من كل ملاحظ بعد ارجاع الضمير لو اصدقناه قال عرف واحد بما اشتق منه ثم أدخل لفظ
 كل لعادة التعيين فصار كل واحد الخ (قوله لان المشتق أخص) فالواجب ذات ثبت لها الوجوب فيه
 مافى الوجوب وزيادة فيلزم من وجوده وجود الوجود بخلاف وجود الوجوب لا يلزم منه وجود الواجب
 فانك تقول الوجوب ثابت لله تعالى فقد وجد الوجوب في هذا بدون الواجب لعدم دلالة ذلك على
 الذات التي هي من جهة معنى الواجب فالمراد بالخصوص قللة الافراد لان الواجب لا يتحقق بدون الوجوب
 بخلاف الوجوب فانه يتحقق بدون الواجب كما في المثال المتقدم فهما نظيران للانسان والحيوان فان الانسان

اما أن يقبل الثبوت
 والنفي فهو الجائز وان
 كان لا يقبل الاثبوت
 فهو الواجب وان كان
 لا يقبل الاثبوت فهو
 المستحيل • ثم عرف كل
 واحد من الاقسام
 الثلاثة بما اشتق منه
 لان المشتق أخص من

المشتق منه

أخص لاصحوا ناطق فكما يوجد وجد الحيوان والحيوان أعم فانه يوجد بدون الانسان في نحو الفرس
والحمار وان كان الحيوان يصحجه على الانسان بخلاف الواجب لا يصحجه على الوجوب وهذا وبحث
في الجواب للذكر بانما يلزم من معرفة المشتق معرفة المشتق منه اذا عرف المشتق من حيث هو مشتق
بان عرف مفهومه الاشتق في كتمريف مفهوم الآخر بانه شئ ثبت له الجزرة وأما ان عرف ماصديق عليه
ذلك المفهوم فلا يلزم ما ذكر في كلام المصنف فانه لم يعرف الواجب مثلاً من حيث مفهومه الاشتق في
بان يقول هذات ثبت لها الوجوب بل من حيث ماصدقه حيث قال ما لا يتصور أى شئ لا يتصور في
العقل الخ ورد ذلك بانه يعلم من تعريف الواجب للذكر ان الوجوب عدم تصور العلم أى عدم قبول
الاتقاء ومن تعريف للمستحيل أن الاستحالة عدم تصور الوجود ومن تعريف الجائر أن الجواز صحة
الوجود والعلم يقول المتعترض انما يلزم الخ ممنوع (قوله لان المشتق أخص من المشتق منه) أى أقل
أفراداً كما في الواجب مثلاً معناه أمر اصف بالوجوب فيه ما في الوجوب وزيادة لتركيب جزأين الامر
والوجوب فيلزم من وجوده وجود الوجوب ولا يلزم من وجود الوجوب وجوده بل قد يوجد بدون كافي
قول المصنف وينحصر في ثلاثة أقسام الخ (قوله ومعرفة الاخص تستلزم الخ) اعترض ذلك بانه لا يلزم
من وجود الاخص في ذهن وجوده الا في نفسه قد يعرف الانسان مثلاً بالماضك المتفكر بالقوة مع أنه
لا يلزم من ذلك معرفة الحيوان الذي هو أعم منه لعدم ذكره في التعريف حيث وجب بان محل الاستلزام
المذكور اذا عرف الاخص بالكنه أى الحقيقة بان ذكرت في تعريفه أجزاء الحقيقة اما تفصيلاً أو اجالا فان
ذكرت تفصيلاً أى بالمطابقة كان قلت في تعريف الانسان هو جسم نلم حساس متحرك بالارادة متفكر
بالقوة لزمنه معرفة الاخص تفصيلاً فان أجزاء الحيوان جسم نلم حساس متحرك بالارادة وان ذكرت اجالا
أى بالتضمن بان قلت في تعريفه هو حيوان ناطق لزمنه معرفة الاخص اجالا اذ يفهم منه أن هناك شيئاً قال
لحيوان ولا يعرف منه أجزاء حقيقة ما هي بخلاف ما اذا لم يعرف بالكنه كما مر فانه لا يلزم منه حقيقة
الحيوان لا اجالا ولا تفصيلاً (قوله لان الاخص جزء الاخص) تقليل للاستلزام فالوجوب مثلاً الذي هو
الاخص جزء الواجب الذي هو اخص لتركيب الواجب من جزأين كما مر فهو كل الوجوب جزء ويلزم من وجود
الكل وجود كل جزء من أجزائه فادع عرف الكل أى تعقل ولو حفظ في ذهن لزمنه معرفة أجزائه بالمعنى
للمذكور (قوله فالواجب ما) أى أمر سواء كان ذلك الامر حكماً أو نسبة كثبتت القدرة لله تعالى وبثبوت
التعجب للعجز أو صفة كالتقدير والتعجب والكون قادر والكون متعجباً فكل من النسبة ومتعلقها يتصف
بالوجوب وأما الحكم بمعنى ادراك تلك النسبة فليس بواجب بل جائز وقد علم مما ذكر دخول الاحوال
الخاتمة فهي من الواجب المقيد اذ هي واجبة ولازمة مادامت علها قد مر أن الواجب قهراً مطلقاً ومقيد
وهي من الثاني لامن الاول الذي هو المطلق لانها حوادث وكل حادث مسبوق بالعلم فقول بعضهم انها ليست
بواجبة على كل حال ليس في محله وقوله يتصور بضم الياء مبني لما لم يسم فاعله بمعنى يدرك أو يفهمها مبني
للملعل بمعنى يمكن وعندهما فاعل على الثاني وثاته على الاول لان تصور يستعمل متعدياً ولازم ما يقال تصورت
الكى عقلته وأدركت وقصروا شئاً مكن والوجبات الثاني أقرب وأسلم من التكافى الآتى لكن الاول هو
الظاهر من تقرير الشارح حيث فسره يدرك وظاهر تقرير المصنف في الكبرى أيضاً وأورد عليه أن
عدم الوجوب يتصور أى يدرك لان العقل يتصور للمحال وأوجب بأنه أطلق التصور وأراد التصديق والمعنى
أن الواجب هو الذى لا يصدق العقل بوقوع عدمه أى لا قبله ولا يثبت لكن فيه أن إطلاق التصور على
التصديق لامن قبيل الجهار ان قلنا ان التصور لا يصدق الاعلى ادراك المفرد أو من قبيل الاشتراك ان قلنا
انه يطلق على ما هو أعم من الادراك للمفرد فيشمل التصديق وكل من الجاهز والمشتراك يحتاج لقرينة

ومعرفة الاخص تستلزم
معرفة الاخص لان الاخص
جزء الاخص فقال
فالواجب ما لا يتصور

ولا قرينة ما قبل من أن القرينة ذكر الصحة في تعريف الجائر لان الصحة مرجعها الى التصديق
فردود بان كل تعريف يجب أن يلاحظ على حدته غير معتن بإسخر اذ كل مفهوم يجب أن يعرف بتعريف
يخصه ويمتاز به استقلالاً فلا يجب في هذه التعاريف اقتران بعضها ببعض حتى يكون بعضها قرينة لبعض نم
يمكن أن يقال ان أهل الأصول لا يشترطون في الجائر قرينة فيمكن تخريج كلام المصنف على ذلك أو يقال ان
القرينة ماهو معلوم من أن الواجب قد يتصور فيه فان ذلك قرينة على أن المراد بالتصور المنفي هو التصديق
فالقرينة حالة كما قاله القيرواني (قوله في العقل) متعلق يتصور وفيه أن الواجب واجب في نفسه وجد
عقل عاقل أولم يوجد فلو حذف ذلك التقييد وقرئ يتصور ميبدا للفاعل معني يمكن فيكون عدمه فاعلا
لا يدفع عنه الاعتراض المذكور واستغنى عن التكلفات السابقة ووافق قول للمقاصد والمواقف الواجب
ما يستم أو لا يمكن عدمه فلم يذكر اللفظ التصور ولا قيدا بالعقل ثم الضمير في قوله عدمه عائداً على ما باعتبار
الافراد لا للمفهوم السكبي أي لا يتصور العقل عدم أفراده كالقدرة والارادة أي لا يصديق فيها وأما الواجب
السكبي أي مفهوم الواجب فليس بواجب لانه تارة يوجد في القهن وتارة لا يوجد في أي أنه مرد على التعريف
لذلك كور أن الصفات السلبية واجبة مع أنه يتصور في العقل عدمها اذ العقل يتصور أن القدم عبارة عن عدم
الأولية وان البقاء عبارة عن عدم الآخريه وكذا البقية فلم تدخل في التعريف المذكور فيكون غير جامع
وأجيب بأنه ليس المراد ما لا يتصور عدمه أي كونه أمراً علمياً بل المراد ما لا يتصور فيه أي ما لا يتصور أن
ينعدم أي يتقضي بصدقه فاقدم مثلاً لا يتصور فيه بصدقه وهو الحوادث وان كان هو في ذاته
أمراً علمياً فالمراد بعدم الواجب المذكور في التعريف هو تقيده بصدقه لا لعدمه المقابل للوجود كقوله

التشكي من الاقدار • من عدم الرضا على المختار

في العقل علمه أي
لا يدرك في العقل علمه
وذلك اما ضرورة وهو
ما لا يحتاج العقل في
ادراكه إلى تأمل
ولا نظر

وكقول حسان
رب علم أضاعه عدم لما • لوجهل غطى عليه الخيم
فان المراد في الرضا في المال بوجوده والسطح والعقل لا كونهما علميين والعقل عند الانساني نور وروحاني
تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية فهو آلة في الادراك وعند القاضي بعض العلوم الضرورية
فالخفي على الأول أن العقل لا يكون آلة لتصور عدمه وعلى الثاني أن تصور العلم لا يكون من العلوم أي
لا يكون معلوماً فالظرفية عليها مجازية لاتقاء تحيز العلم وانتفاء احتواء العقل (قوله أي لا يدرك)
تفسيره لتصور وقد علمت ما فيه والمراد من الادراك التصديق وان كان الادراك شاملاً وللتصور
فعمومه غير مراد ولو قال أي لا يمكن لكان أسلم كاسم (قوله وذلك) أي الواجب بدليل تمثله بقوله
كالتحيز وتفسيره بقوله وهو الخيم واسم الإشارة مبتدأ والخبر محذوف أي ثابت وقوله ضرورة منصوب
اماعل للمفعول المطلق لقيامه مقام مصدر محذوف والتقدير وذلك ثابت اما ثبت ضرورة ثم حذف المضاف
وأقيم المضاف اليه مقامه فاتصبا تصابه أو على الحال بتأويله ضروري أو بتقدير مضاف أي اما ثابت
حال كونه ضروري أو اذ ضرورة أو على نزع الخافض أي حال كون ثبوته بالضرورة والضرورة وان كانت في
الاصل من أوصاف العلم كالنظرية فان العلم ينقسم الى ضروري ونظري كما انقسم الى تصور وتصديق
قد يطلق على متعلقه من المحكوم به والنسبة فكما يقال العلم بالتحيز ضروري يقال التحيز ضروري
وثبوته للعلم ضروري ويمكن جعل كلام الشارح على الاصل بان يقتر مضاف أولاً وثانياً أي وعلم
ذلك الواجب اما ضروري كالمعلم بالتحيز الخ ويمتنع أن المشار اليه عدم ادراك العلم أي وعدم ادراك
العلم لما بالضرورة الخ لكنه يجوز في تقديره في التثني والتفسير المذكورين (قوله وهو) أي الواجب
الذي لا يدرك علمه بالضرورة ما أي نسبة أو متعلقها على مامر وقوله في ادراكه أي ادراكه وجوبه أي
التصديق بذلك والحكم به أي لا يحتاج العقل في الحكم بوجوده إلى تأمل الخ وقوله ولا نظر عطف تفسير

فالتحق الاحتياج الى الظرف فقط أهم من ان لا يحتاج الى شئ أصلاً ككون الواحد نصف الاثنين أو يحتاج الى حدس ككون نور القمر مستفاد من نور الشمس فان ذلك لا يحتاج الى نظر لكن يحتاج الى حدس أى تخمين فان من عرف أن ضوءه يزيد وينقص بحسب بعده من الشمس وقربها فاذن قابل نصفها أشباه نصفها كلها أشباه كلهم بذلك أو يحتاج الى تجربة ككون السقمونيا مسهلة للصغراء والقهوه مذكية للثمن فان ذلك لا يحتاج الى نظر لكن يحتاج الى تجربة ولا يصح أن يكون الشئ أصل الاحتياج بان يقال الضروري هو ما لا يحتاج الى شئ أصلاً لا يلزم خروج الخدميات والتجربيات منه فاعلم ان الاحتياج الى النظر ولم تكن حاصلة ابتداء أى بأقل التوجه بل لا بد فيها من حدس أو تجربة فلا تكون ضرورية وليس كذلك للحس من أن الحاصل بالحدس أو التجربة يقين الضروري وكذا الحاصل بالمشاهدة وهو لا يحكم فيه العقل بمجرد تصور طرفه بل يحتاج الى المشاهدة بالحس فان كل الحس ظاهر اسميت حسيات ككون الشمس مفرقة والنار حارقة وان كان الحس اسميت وجدانيات ككون لنا جوعاً وعطشاً ولذة وألماً وأما اليبس فتارة يقصر بانه ما لا يحتاج الى شئ أصلاً أى ما يثبت العقل بمجرد التامه اليه من غير استعانة بالحدس أو غيره ككون الواحد نصف الاثنين فيكون أخص من الضروري فكل يدهى ضرورى ولا عكس ونارة يقصر بانه ما لا يحتاج الى نظر واستدلال فيكون مراداً للضرورى بأحد معنييه فان الضرورى يطلق تارة في مقابلة الاستدلال أى النظرى ويقصر عما لا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدس أو تجربة مثلاً ونارة في مقابلة الاكتسابى ويقصر عما لا يكون تحصيله مقصوراً للمخلوق وهذا أخص من الضروري بالمعنى الأول فان العلم الحاصل بالابصار المكتسب بالقصد والاختيار كما اذا كان الانسان مغمضاً عينيه ففتحهما فرأى الشمس يقال له ضرورى على التفسير الأول لانه مأخوذ في مقابلة النظر فيدخل فيه الكسبي بخلافه على الثانى فان في مقابلة الكسبي وهذا مكتسب بالعبد بفتح عينيه ومن ثم جعل بعضهم العلم اذ كور اكتسابياً أى حاصل بباشرة الاسباب بالاختيار كفتح العينين وبعضهم ضرورى أى حاصل بدون نظر واستدلال وقد علم عاد كزان الاكتسابى أهم من الاستدلال أى النظرى لان الثانى هو الحاصل بالنظر في الدليل فكل استدلالى اكتسابى ولا عكس كالأبصار الحاصل بالقصد والاختيار الناشئ عن فتح العينين فانه اكد ان لا استدلالى (قوله كالتجيز) أى أو ثبوته فكل منهما واجب مقيد بأقل الانتماء ما دام الجرم وأما الحكم الذى هو ادراك وقوم هذا الثبوت فليس بواجب كاسم (قوله للجرم) هو شامل للجسم وهو ما ركب من جوهرين فردين فأكثر وللجوهر الفرد كاستفاد من تسميته بانه كل مائلاً أى شغل فراغاً وحينئذ فلا حاجة الى زيادة بعضهم مثلاً لاجل ادخال الثانى فانه يتجزأ أيضاً اذ تجزئ عند المتكلمين هو الفراغ أى الخلق المتوهم الذى يشعل شئ عنداً كان وهو الجسم وأغير تمتد وهو الجوهر الفرد وإنما كان متوها لانه يتوهم وجوده وان كان في الحقيقة عندما يحاطر بالبال وليس شيئاً موجوداً متعلق به الرؤية وأما عند الحكماء فهو أمر موجود ويقال له مكان أيضاً فهم مترادفان عندهم أما عند المتكلمين فالشكل أخص من الحيز لان الأول هو الذى يحل فيه الجسم فقط بخلاف الثانى فانه يحل فيه الجسم أو الجوهر الفرد كما هو فكل متكلم متعبدون العكس اذ يتعبدون الى المتكلمين الامتداد دون المتجزئ والراجع ترادفهما ولذا علمت ان الحيز عند المتكلمين والحكماء هو الفراغ أى الخلق نعم ان ما يجلس عليه من الارض مثلاً لا يقال له حيز ولا مكان * واعلم ان الخلق انما هو بحسب نظر الشخص لافى الواقع لان ما بين السماء والارض ملاءم بالهواء الذى الريح على راحل لكن أجزاءه لطيفة فأجزاء شخص الى مكان اضم مضه الى بعض كالألماء ولو فرض عدم طريقة عين لم يمتد حيوان ولم ينبت نبات والماء ليس بجوهر فرد ولا عرض له جوهر لطيف (قوله ومعنى التجيزاً حذال) معنى بحيث يمنع غيره أن يحل محله

كالتجيز للجرم ومعنى التجيز أخذته قدراً من الفراغ والجرم كل مائلاً فراغاً كالتجيز والجسم وأجساد الجيومانات ولما نظراً وهو ما يحتاج فى ادراكه الى التامل والنظر كالقصد لولانا جل وعز

فلا بد من هذه الزيادة والاختصاص التحيز هو الماسة على القدر المأخوذ من الفراغ أى منعك القدر أن يحل
 في مكانك أى مدافعتك إياه لانس الاختصاص العارضة تساهل وإضافة أخذنا بعده من إضافة المصدر لمفعوله
 بعد حذف الفاعل والاصل أخذ مقدراته كإكمال المصنف في شرحه والضمير ان يرجع للجزم وقوله من
 الفراغ متعلق بأخذه أى أن يأخذ من الفراغ بحلوه فيه قدر ذاته بحيث يمنع غيره أن يحل محله والتفسير
 المذكور تفسير لحاصل قوله كالتحيز للجزم هكذا قاله الفنيحي وقال يس تفسير لتحيز بالمعنى المصدرى
 ويؤخذ منه أنه تعالى بطريق بأنه الفراغ انتهى الأول وأقرب (قوله والمستحيل ما الخ) ما وافقة على أمر
 أو معلوم ذهني أو مفهوم ذهني وهي بمنزلة الجنس فنشمل للمتبع بالفكر وما يصحها بمنزلة الفصل فخرج لما يترك
 في العقل وجوده بناء على الظاهر من بناء تصور للجهد أو ما يمكن وجوده بناء على بناءه للمعنى على
 ما سبق وقوله لا يتصور في العقل وجوده أى لا يصدق العقل بوجوده أفراء ولا يمكن وجوده فيه كتركيب
 البرارى فالضمير في وجوده عائد على ما باعتبار المصدق أى الأفراد لا المفهوم الذهني أى الأمر الكلي
 لجواز وجوده في العقل لأنه يتصور الحال فتكون التقييد منع معناه ان المعنى الحاصل في ذهن
 من هذا اللفظ يتمتع أن يوجد في الخارج فرد يطابقه وكذا قولك شريك البرارى يتمتع معناه أن ما يصدق
 عليه في ذهن أنه شريك البرارى يصدق عليه فيه أنه يتمتع الوجود في الخارج وأورد على التعريف المذكور
 أنه غير مانع لتصور الاحوال والسواب فيه فان كلاً يصدق العقل بوجوده لأن الأولى غير موجودة بل ثابتة
 فقط والثانية معدومة لا موجودة ولا ثابتة والمراد بالسواب المصادقة نحو ليس بجسم بخلاف ليس بالمفاهيم
 من المستحيل قطعاً وأجيب بأمور منها أن هذا تصرف بالاعم وقسأجزاء المتقدمون من للمامة ومنها ان
 ما وافقة على تمتع فتخرج الاحوال والسواب من أول الامر ومنها هو أحسنها أن الرب الوجود الثبوت
 والتحقق في نفس الامر تغربت الاحوال والسواب لانها موجودة أى متحققة في نفس الامر أى في
 نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفراض وان لم تكن موجودة في الخارج أى خارج الاعيان
 والأفهي موجودة في خارج الاذهان ويان ذلك أن هذا الشيء الوجودي في ذهن أى ثابت ومتحقق فيوما
 موجود في نفس الامر ولما موجود في الخارج أى خارج الاعيان بحيث تمكن رؤيته لو أزيل الحجاب
 والنسبة بين الأولين العموم والخصوص الوجهى بينهما في ذات الولى وصفاته الوجودية وفي ذاتنا
 وصفاتنا كذلك فانهم ان حيث استحضارها في ذهن ذال لها موجودة أى ثابتة فيه ومن حيث وجودها
 في نفسها يقال لها ثابتة في نفس الامر أى في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فاض وينفرد
 الأولى في المستحيلات الثابتة في ذهن معتقديها كنبوة مسيحه والوالد والباحة له تعالى فان لها ثبوتاً في
 أذهان من ذكر وينفرد الثاني في الاشياء الموجودة تحت الارضين أو فوق السموات التي لا تخفى بذهن
 أحد فاما موجودة في نفس الامر أى في نفسها لا في ذهن لعدم خلو ذهنه وصفاته والنسبة بين الاول والاخير
 كذلك يجتمعان في الثبوت والصفات الوجودية السابقة وينفرد الأولى في المستحيلات السابقة أيضاً والثاني
 فيما تحت الارضين مثلاً فاما موجودة في خارج الاعيان لا مكان رؤيتها لو أزيل الحجاب والنسبة بين الاخيرين
 العموم والخصوص المطلق اذ كل موجود في الخارج موجود في نفس الامر دون العكس فيجتمعان في
 الثبوت والصفات الوجودية السابقة وينفرد الثاني في الاحوال وصفات السواب فاما موجودة في نفس الامر
 أى ثابتة ومتحققة في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فاض لان نفس الامر يطلق على ذات الشيء
 فيكون في قولهم هذا الشيء موجود في نفس الامر اظهار في مقام الاظهار والاصل موجود في نفسه بقطع
 النظر عما هو ويطلق أيضاً على علم الله تعالى والوجه المحفوظ وقدم على ما أن اوجوده في الخارج كما يطلق
 على الوجود في خارج الاعيان كذلك يطلق على الوجود في خارج الاذهان وسواء الوجود في نفس الامر وهذا

• والمستحيل لا يتصور
 في العقل وجوده

تصفه الاحوال والسواب فتقول المعترض ان كلامهما لا يصدق العقل بوجوده ان اراده الوجود خارج
 الاعيان فسلم لكنه ليس مجرد وان اراد الوجود خارج الاذهان فمنوع لان العقل يصدق بوجودهما
 كذلك (قوله اما ضرورة) منصوب امامي الحال من ما اومن عدم التصو والفهوم من لا يتصور اى حال
 كون ذلك ضروريا او ذا ضرورة اوعلى نزع الخافض اى بالضرورة على ما مر وقوله كشمى الجرم مثلا
 لا يتصور الخ لا لعدم التصور فلا حاجة الى أن يقدر في العبارة كعلم تصور تسمى الجرم الخ * واعلم ان في
 الحركة والسكون ثلاثة أقوال * الاول أن الحركة كونان متواليان في مكانين أى حصولان واستقراران
 فيهما والسكون كونان متواليان في مكان واحد أى حصولان واستقراران فيه فكل منهما مركب لانه
 عبارة عن مجموع الحاصلين وسيند فيكون بينهما منع جمع لجواز الخلق عنهما اذا جرم في أول حدوثه أى
 في أول أزمنة وجوده ليس بمحرك ولا ساكن فكيف يكون التعرى عنهما مستحيلا وأجيب بان المراد
 الجرم المتعري في الخارج أى الفنى يثبت له حصول فيه ولا شك أنه لا يعرى عنهما * القول الثانى أن الحركة
 هى الحصول الاول في الحيز الثانى أى في المكان الثانى والسكون الحصول الثانى في الحيز الاول وكذا الحصول
 الثانى في الحيز الثانى من باب أولى فكل منهما بسيط و بينهما منع جمع أيضا لجواز الخلق عنهما اذا الحصول
 الاول في الحيز الاول لا يقال له حركة ولا سكون فقد خلا جرم عنهما حينئذ وأجيب بما مر * القول الثالث
 وهو قول الاشعرى أن الحصول الاول في الحيز الاول سكون وكذا الحصول الثانى مثلا من باب أولى وأما
 الحصول الاول في الحيز الثانى فهو حركة وسكون باعتبارين فباعتبار انتقاله اليه حركة وباعتبار الاستقرار
 فيمكنه فالجرم اذا كان في مكان فالسكون الاول فيمكنه فان تحرك الى مكان آخر فأول كون في المكان
 الثانى سكون فيه وحركة اليه باعتبارين كاسر وعلى هذا فلا إشكال لان الجرم لا يخلو عنهما كما أنهما
 لا يجتمعان فيه والتقابل بينهما حينئذ تقابل الاختصاص والاعم لان كل متحرك ساكن وليس كل ساكن
 متحركا بخلافه على الاولين فانه تقابل التباين لعدم اجتماعهما كاسر (قوله لا يبعد النظر) أى في دليل
 الوحدةانية القطعى لمن لا يكتفى بالابه أو الاقناعى لمن يكتفى به قالوا كقولك لو اجتمع المان لحصل بينهما
 تمناع بل يريد احداهما لوجود زيد مثلا والآخري عدمه فلا يخلو إما أن يوجد أولا الى آخر ما سأتى * والثانى
 كقولك لو اجتمع المان لحصل الفساد لانه اذا اجتمع ريسان في مركب فسدت (قوله والجائز ما يصح الخ)
 ما واقعة على معلوم أو مفهوم أو شئ لكن بمجناه القنوى لا الاصطلاحي الذى هو الوجود لاقتضاء ذلك أن
 المعلوم لا يتصف بالجواز وليس كذلك وهى بمنزلة الجنس وقوله في العقل أى عند العقل أو بالعقل متعلق
 يصح وهو بمنزلة الفصل خرج به للمستحيل والواجب فان الاول لا يصح وجودا فإفراده والثانى لا يصح عدم
 إفراده بل هى واجبة الوجود ولو حنف ذلك لكان أولى لان هذا الامر ثابت للعاجز وجد عقل عاقل أولم
 يوجد كاسر وقوله وجوده أى وجودا فإفراده الضمير عائده على ما باعتبار الماصدق للفهوم كاسر واعتراض
 بان الامور الاعتبارية كالحياء والامانة والخلق والرزق جائز مع أنها ليست موجودة لانها عارضة تنقل
 القنبر على الحياة أو الموت والخلق أو الرزق والتعلق المذكور أمر اعتبارى لا يتصف بالوجود فيكون التعريف
 غير جامع لخروج الامور الاعتبارية عنه وكذا الاحوال والسواب الحادثة وأجيب بان المراد بالوجود الثبوت
 والتحقيق في نفس الامر أهم من أن يصاحبه وجود خارجى ولا يشمل ما ذكر وانما قال يصح ولم يقل على
 قياس ما مر ما يتصور في العقل وجوده وعدمه اما للفتن أو للاشارة الى أن المراد مجرد ما كان وجوده وعدمه
 في العقل وان لم يوجد فاقه بالفعل بان لم يدرك ذلك ولم يخطر له بل وان لم يوجد فهو بالسكينة كاسر ولو غير
 بالتصور لكان المتبادر منه أن المراد تصور الوجود وعدمه بالفعل أى خطورهما بالفعل في العقل مع أن ذلك
 ليس بلازم فلذا عدل الى التعبير بالصحة لانها لغة زوال المرض والبراءة من كل عيب وعدم القطع فيقال هذا

اما ضرورة كشمى
 الجرم عن الحركة
 والسكون واما نظرا
 كالشريك لله تعالى الله
 عن ذلك علوا كبيرا
 فان استحالة الشريك
 لله تعالى لا يدرك الا بعد
 النظر والجائز ما يصح
 في العقل وجوده
 وعدمه اما ضرورة

جلده صحيح أى غير مقطوع وهو المناسب هنا فالذى الجائر ما لا يقطع بوجوده لا علمه * فان قلت استعمال
الواو فى تعريف الجائر من باب استعمال المشترك بدون قرينة تبين المراد من معانيه وذلك لانهما تكون
للعقود التعاقب أى عطف للاحق على سابقى فلا يشرى هل المراد الوجود السابق والعدم اللاحق أو بالعكس
أو هما على المعنى أو كونهما معنى أو لا يصح لاختلال التعريف لشموله الواجب والمستحيل وأبواب السكتان بان
القرينة علمية وهى أن العقل يأتى للعلم لاستحالة اجتماع النقيضين أى محبة العلم والوجود معاً فالمراد
الوجود بدل العلم أو العلم بدل الوجود سواء كان الوجود سابقاً والعدم لاحقاً أو بالعكس قال شيخنا
محمد الصغير والعلية للفتنة للاستحالة المترتبة عليه اجتماع النقيضين أو الضدين انما هى معية الوقوع
بالفعل أمامية الصلاحية فلا يصح ارادته فى تعريف الجائر (قوله حركة الجرم أوسكونه) يعنى أحدهما
بينهما أما أحدهما لا يبينه فهو واجب (قوله كتعذيب المطيع) أى الذى لم يحص الله تعالى قط طريقة عين
ولو معصوما كتبوا ملك فان ذلك التعذيب جائر نظرى لتوقعه على دليل وهو أن الله تعالى مالك للعبد
والمالك يفعل فى ملكه ما يشاء والكلام فى مجرد الجواز العقلى لا الوقوعى فلان فى أن ذلك متع شرعاً والازم
الخلقى خبره تعالى لا مورد فى القرآن والسنة ما يدل على القطع بعدم وقوعه بمقتضى وعده العكس
(قوله وأبابة العاصى) أى ولو كان كافراً لما مر من أن الكلام فى مجرد الجواز العقلى فالعاصى المؤمن انما
جائر عقلاً وشرعاً والكافر انما جائر عقلاً متمتعاً شرعاً ولهذا قالوا ان الله لا يفرق بين شرك به باجماع
المسلمين من أهل السنة والمعتزلة ثم اختلفوا فقل أهل السنة انه يجوز عقلاً وانما علم عدمه بدليل السمع
قال شيخ الاسلام زكريا هذا هو الصحيح الذى يجب اعتقاده وقالت المعتزلة يتمتع عقلاً ان قضية الحكمة
التفرقة بين المسيء والمحسن وهو مبنى على أصلهم الفاسد من التحسين والتقيح العقليين والمراد بأبابة
العاصى تنعيمه لاجراء الواقع فى مقابلة شئ (قوله ومعنى الصور الادراك) هذا تفسير بالأعم لشمول
الادراك التصور والتصديق فكان الاولى أن يقول ومعنى التصور فى المقام التصديق (قوله وانما بدأ الخ)
جواب عما يقال ان انتم ودمن هذا التأليف معرفة ما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز والمصنف ترك
البدء بهذا المقصود وابتدأ بغيره وهو تقسيم الحكم العقلى وتعرف كل قسم مع انه غير مقصود * وحاصل
الجواب انهم لما وقفوا على معرفة هذه الاقسام تأسب البداية بالتقسيم وتعرف كل قسم وانما توقف
للمقصود على معرفتها لان صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها كقوله يجب له عشر ونصفة ويستحيل
عليه ضدها ويجوز فى حقه فعل كل يمكن أو تركه ولا يجب عليه فعل الصلاح والاصلاح ولا يستحيل عليه عقاب
المطيع ولا يجوز أن يقع فى ملكه ما لا يريد فن لم يعرف حقائقها لم يعرف ما يثبتها وما نفاها لان الحكم على
الشئ أو بغيره عن تصور فاقسام الحكم العقلى استمداد هذا العلم من حيث تصور العلم من حيث اثباتها
فيها لان ذلك قائم هذا العلم ومعرفة استمداد العلم قبل الشروع فيه ما يتوقف عليه الشرع على كمال الصيرة
كتصوره برسمه والتصديق بموضوعة موضوع أى بأن موضوعه كذا وأما أصل الشرع فانه يتوقف على
تصوره بوجوهما والتصديق بأن له فائدة ما فيه هذا الجمل المذكورة المستمدة على بيان أقسام الحكم العقلى من قبيل
مقدمة الكتاب انى عبارة عن ألفاظ قدمت أمام المقصود لارتباطها بها ولا تتفادى بها فبذلك مقدمة العلم فانها
عبارة عن التعريف والموضوع والغاية فهى معان خصوصية هذه الامور الثلاثة ومقدمة الكتاب كما مر
ألفاظ فيكون بينهما التباين السكلى هذا اذا نظر اليهما من حيث ذاتهما فان نظرنا لدول مقدمة الكتاب مع
مقدمة العلم ولداً لمقدمة العلم مع مقدمة الكتاب كان بينهما العموم واتصوا بالطلق لان مقدمة الكتاب
كاعتبرت ألفاظ قدمت أمام المقصود سواء كانت دالة على بيان التعريف والموضوع والغاية أو لا فيجتمعان
فيها اذا دلت على هذه الثلاثة مع تقدمها أمام المقصود وتنفرد مقدمة الكتاب فيها لو دلت على غيرها كأن

حركة الجرم أوسكونه
ولما نظرا كتعذيب
المطيع وأبابة العاصى
ومعنى التصور الادراك
أى ما لا يدرك وانما بدأ

يقول حيث أقول كذا وأشير إلى كذا هذا هو المشهور وقال بعضهم بينهما العموم والخصوص
الوجهي يجتمعان فما يتوقف عليه الشرع إذا ذكر أمام المقصود وتنفرد مقدمة العلم فإيتوقف عليه
الشرع إذا ذكر في الآخرون فمقدمة الكتاب فما لا يتوقف عليه الشرع إذا ذكر أمام المقصود
وفي توقف الشرع على ما ذكر آخرنا نظر إلا أن يقال على يد أن شأنه أن يتوقف عليه الشرع وإن
لم يتوقف عليه حيث **(قوله بتقسيم الحكم العقلي)** اعترض بأن تعليه المذكور يقتضي أن يتوقف
المقصود إنما هو على معرفة الأقسام الثلاثة لا على تقسيمها فلو قلنا وإنما بدأ بتعريف أقسام الحكم العقلي
الحل لكان أولى * فإن قلت التقسيم فرع عن التصور * قلت نعم لكن بالنسبة للتقسيم فإنه لا يتسم
شيئاً إلا إذا تصور ما بالنسبة للناظر فلا بد هو أن يعرف الأقسام بالتعريف فالأولى الجواب بأن في عبارته
حذف التقيد برواء عباد بتقسيم الحكم العقلي موطناً لتعريف الأقسام **(قوله أولاً)** متعلق ببدا
أو بتقسيم أي أو بما بدأ في الأول أو بدأ بالتقسيم في الأول ولا حاجة لها للاستغناء عنها يبدأ فكان الأولى
استقامتها **(قوله لأن المكلف مطلوب)** ضمن معنى ما زوم فعداء بالباء أو مطلوب بمعنى مطالب كما في بعض
النسخ أي مطالب بذلك فإذا تركه كان عاصياً قلنا للقلد مؤمن أو كافراً أن قلنا أنه كافراً **(قوله بمعرفة)**
أي بالتصديق بما يصيب حتى الله تعالى من القدرة والإرادة ونحوها وأثبت ذلك الله تعالى وقوله وما يجوز
أي بالتصديق بالذي يجوز كعبته الرسل أو ثبوتها وقوله وما يستحيل أي وبالتصديق بما يستحيل
كالشريك أو نبوته وظاهره أن الإنسان يصدق بالشريك والواجب فلا كذلك فيقدر مضاف أي
ونفي ما يستحيل أو للرد المستحيل من حيث نفيه وقوله ولا يحكم على شيء أي بالقدرة أو ثبوتها بأنه
واجب أو البعثة بأنها جائزة أو الشريك بأنه مستحيل حتى يعرف حقيقة الواجب والجائز والمستحيل
أي يتصوره حالاً الحكم على الشيء أو بفرع عن تصوره كما وماتن فيه من الثاني فالمرقة الأولى
مرادها التصديق والثاني مرادها التصور لأنها تطلق عليهما وقدر علم من هذا التقر ير أن في عبارته
تناقيلان قوله لأن المكلف مطلوب الخ معناه أنه يصدق بالقدرة مثلاً لله تعالى ونفي الشريك والبعثة
لرسل أي أثبت ذلك فالمحمول قد رد ولا شريك لم يبعث للرسل لأنه أضاف المعرفة لما يجب وما يستحيل
وما يجوز والنفي يجب هو القدرة الخ وقوله ولا يحكم على شيء الخ أي بحيث يقول قدرة الله تعالى واجبة
وبعثة الرسل جائزة والشريك مستحيل فالمحمول واجب وجائز ومستحيل فعبارته ليست على سن واحد
لأن أولاً يقتضي أن متعلق المعرفة القدرة نفسها مثلاً فيكون للمحمول قادر أو آخرها يقتضي أن
متعلقها وجودها فيكون المحمول واجباً وهكذا والمناسب لكلام المصنف آخرها **(قوله)** واعلم أن
معرفة أقسام الحكم العقلي أي الواجب والجائز والمستحيل ومعان أن هذه أقسام متعلق الحكم لا الحكم
إذ أقسامه الوجوب والجواز والاستحالة في عبارته تسامح * واعلم أن الواجب له مفهوم وما صدقات
أي أفراد بعضها ضروري وبعضها نظري وكذا المستحيل والجائز ففهم الواجب ما لا يتصور
في العقل وعدمه وما صدقة الضروري كالتحيز للجرم والنظري كشوب القدرة لله تعالى ومفهوم
للمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده وما صدقة الضروري كاجتماع النقيضين فإن استحالة
ضرورية والنظري كالشريك لله تعالى ومفهوم الجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه وما صدقة
الضروري كالأكال والشرب وثبوت الحرارة للنار والنظري ككتابة العاصي فالرد بمعرفة أقسام
الحكم العقلي تصور معنى الواجب والمستحيل والجائز من حيث مفهومها أي تصور مفاهيمها المتقدمة
والمعرفة نفس العقل عند أمام الحرمين ولازمة له عند غيره فنزيعها عند الأول فليس يعاقل بل

بتقسيم الحكم العقلي
أولاً لأن المكلف
مطلب بمعرفة ما يجب
في حق الله تعالى وما
يجوز وما يستحيل ولا
يحكم على شيء بأنه
واجب أو جائز أو
مستحيل حتى يعرف
حقيقة ذلك (واعلم)
أن معرفة أقسام الحكم
العقلي ثلاثة

مجنون لا يجري عليه الاحكام ولا يقال يلزم عليه أن يجمع الناس بمجانبين لعدم معرفتهم ماذا كرلنا تمنع ذلك
اذ كل أحد يعلم ان هناك شيئا لا يقبل المنهوشاً لا يقبل الوجود شيئاً قبله ما لم يعرف التصير عن ذلك
بالواجب والمستحيل والجايز فالراد بمعرفة الاقسام تصور مفاهيمها الثلاثة وان لم يعرف أسماؤها المذكورة
هكذا قال بعضهم واختاره شيخنا الصفيرو وجهاً من ان معرفة هذه الاقسام استدراك هذا العلم
لان للتكلم تارة يثبتها وتارة ينفيها وإثبات الشيء أو نفيه فرع عن تصوّره وأيضاً فالتكلم مطلوب بمعرفة
ما يوجب وما يستحيل وما يجوز في حق الله تعالى ورسوله ومعرفة ذلك تنويع على تصور معاني هذه الاقسام وقال
بعضهم المراد بالمعرفة التصديق ببعض ما صدقوا ذلك البعض هو الضروري منها أي بعض الضروريات
كالتصديق بأن الواحد نصف الاثنين وبأن النار حارة وبأن النقيضين لا يجتمعان فان الاول واجب
والثاني جائز والثالث اعني اجتماع النقيضين مستحيل وكلها ضرورية فالتصديق بذلك عقل عند امام
الخرمين ولازم له عند غيرهم فمعرفة ذلك فهو مجنون عند الاول وهو ظاهر اذا لاشك في جنون من لم
يعرف ان النار حارة مثلاً يستفاد من كلام الفقي في شرح الجوهرية ترجيح هذا اعني كون المراد بالمعرفة
التصديق حيث قال قال القاضي من أهل السنة أي يتبعه امام الخرمين العقل بعض العلوم الضرورية
لانه لا يتخلوا ما أن يكون جوهر أو عرضاً لاجل أن يكون جوهر اذ الجواهر مائة فلو كان بعض الجواهر
عقلاً لكان كل جوهر عقلاً لان ما ثبت لاحد المثلين يثبت للآخر وأيضاً لو كان جوهرها لما ثبت له العقل
حكم لان الاء كل ما ثبت للجواهر لاها فتعين أن يكون عرضاً لكن لا يجوز أن يكون عبارة عن
مجموع الاعراض فاذا هو بعض الارباض وحيث قلنا ما أن يكون من العالم أو من غيرها لاجل أن يكون
من غير العلوم والالصح أن يصف بالعقل من لم يعلم فكيف وامن شيء من أجناس الاعراض الا يمكن
تقدير العقل مع عدمه ماعدا العلوم وما يصححها كالحياة واذا كان من العلوم فلا جاز أن يكون كل
العلوم لانها لا اندان بالعقل مع تعريض معظمها واذا كان بعض العلوم فما أن يكون ضرورياً أو
نظرياً لاجل أن يكون نظراً بالذات العقل شرط في العلم النظري فلو كان العقل نظرياً يلزم السور وأيضاً قد يصف
بالعقل من لم ينظر ولم يستدل أصلاً وأيضاً فالتنظري قد أخطأ فيه كثير من العقلاء فتعين أن يكون ضرورياً
وحيث قلنا فلا يمكن أن يكون مجموع العلوم الضرورية فان العلم بالمحسوسات من جلتها وقد يصف بالعقل من
لم يدرك شيئاً منها كالأعمى وأيضاً فأكبر العقلاء لا يعلم كل الضروريات تنويعها على شيء كحدث وتجربة
بل لا خطر بيانه أصلاً فتعين أنه بعض العلوم الضرورية وهي الضروريات المتدواللة بين العامة كالعلم
بأن النني والاثبات لا يجتمعان وان الصنعة لا مدخلها من مانع وان النقيضين لا يرتفعان والنسبين
لا يجتمعان وان الجسم قد يكون متحركاً وقد يكون ساكناً وان الموجود لا يخرج عن كونه قديماً
أو حادثاً ونحو ذلك من كل علم ضروري يتمتع خالوا الموصوف بالعقل عنه ولا يشترك فيه من ليس بمعاقل انتهى
بإيضاح وزبادة (قولاً وتكرارها) مبتدأ وتأسيس خبر أي ذو تأسيس أو مؤسس أو مبتدأ خبره محذوف
أي فيه والجهة خبر عن تكرارها وقوله قلب متعلق بتأسيس والراد بالقلب العقلي وكذا الفكر الآتي لكن
تسمية العقل فكر من باب تسمية الدب باسم المسبب وقوله بالمتعلق متعلق بتكرارها على انه حال منأى
تكرارها ملتصقاً بالمتعلق أي جزئياتها المنطقية تلك الاقسام عليها وهي ستة حاصلتها ضرب الثلاثي
الضروري والنظري والراد بتكرارها احضارها في الذهن واخطارها بالالمر بعد أخرى بأن تستحضر
في ذهنك أن الواجب لا يتصور في العقل عدمه وتطبق على مثله النظري كقديم والقدرة لله تعالى
والضروري كالتحيز للجرم وهكذا لا مجرد تلاوة الفاظها بل بالتعلق باللسان من غير استحضار لمانيها
ويحتمل أن قوله بالمتعلق متعلق بمعرفة ما بينهما اعتراض بين المتعلق والمتعلق به أي ان معرفة تلك الاقسام

وتنكرها تأسيس
لقلب بالمتعلق
لا يحتاج الفكر في
استحضار معانيها الى كلفة

الثلاثة متبسة بأمثلتها بأن يلاحظها منطبق على تلك الامثلة مما هو ضروري الخ وحتى يصح أن تكون لتعليل والقول بعدها منسوب بأن مضرتوهو على التكرير أو التأسيس والمعنى على الاول أن تكرر بها ملتبسة بأمثلتها مع ملاحظة انطباق مفهوم تلك الاقسام على تلك الامثلة لأجل عدم حيلة الفكر في استحضار معانيها الى كفاية على الثاني انما قلنا ان فيه تأسيساً للقلب لأجل أن لا يحتاج فهو على الحكم بأن فيه تأسيساً وان شئت جعلت على حصول التأسيس أي انما حصل التأسيس للقلب لأجل أن لا حاجة حصوله ما ذكره يصح أن تكون كفاية أي وتكرر بها من أول الامر إلى أن يصير لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها الى كلفه من تأسيس الخ أو تأسيس القلب بذلك إلى أن يصير لا يحتاج الخ وقوله مما هو ضروري خبران وجلة وتكريرها الخ الحالية أو معترضة بين اسم ان وخبرها أو أصل التركيب اعلم أن معرفة هذه الاقسام كانت من بعض ما هو ضروري على كل عاقل الخ وتكريرها بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر الخ تأسيساً للقلب وأما بدونها الاعتراض ان تكرر بها أي ملاحظتها مرة أخرى في تأسيس القلب ولو حذف لم يستفد من ذلك ويحتمل أن يقرر الكلام على وجه آخر بأن يكون قوله بأمثلتها متعلقاً بمعرفة كما مر وقوله وتكريرها مطوف على معرفة والضمير للامثلة لانها وان تأخرت لفظاً فهي متقدمة مرتبة لتعلقها بمعرفة كما علمت ان معرفة تلك الاقسام مع ملاحظة أمثلتها أي جزئياتها ومع تكريرها وقوله تأسيس خبران أو مبتدأ محذوف خبره أي فيه تأسيساً للقلب بأمثلتها والجهة خبران وحذف متعلقه يعني بأمثلتها لانه لا متعلق للجهة عليه وان شئت قلت حذف متعلق المعرفة بدلالة متعلق تأسيس عليه ان جعل بأمثلتها متعلقاً بتأسيس وحتى على حالها من كونها تعليلية أو غائية وقوله مما هو ضروري متعلق بمعرفة أو خبران لان الوجه الاول (قوله) مما هو ضروري على كل عاقل الخ) اعلم ان هذا معنى هذا اللفظ على فضاءه الواجب وباللام فضاء عدم الانشكاك والازوم ومتضمن ما ذكرناه سابقاً وما سياتي في الاضراب من ان معرفة هذه الاقسام أي تصورها أو التصديق ببعض جزئيات الضرورية نفس العقل ولازمه ان المراد المعنى الثاني وهو ان هذه المعرفة ضرورية أي لازمة لكل عاقل فتصيره على ليس في محله لايهامه ان المراد المعنى الاول مع انه غير مناسب لما ذكر لا يقال ان على في كلامه معنى اللام لا نقول ان ذلك لا يخلصه من الاشكال لان قوله ير بد الفوز الخ وقوله وتكريرها تأسيساً للقلب الخ يقتضي ان هذا أمر ممكن وان هذه المعرفة ليست من الضروريات اللازمة لكل عاقل بل تنفك عنه فينبغي لمن يريد الفوز ان يحصلها ويكرر تلك الاقسام لياتسب ذلك قلبه الخ وحيث ذكركان الاول أن يصير باللامو يحذف قوله ير بد الفوز وقوله وتكريرها تأسيساً الخ حتى يخلص من الاشكال والحاصل انما أن ير بد المعنى الثاني وجعل على معنى اللام صح الاضراب المذكور وطل قوله ير بد الفوز الخ وقوله وتكريرها تأسيساً للقلب الخ لانه يفيد الانشكاك وان أراد المعنى الاول صح قوله المذكور وطل الاضراب ويمكن أن يجاب بان التركيز في ذهن كل عاقل تصور هذه المفاهيم في حد ذاتها لا من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ أي سميات لها فكل عاقل يدرك ان هناك شيئاً لا يمكن عدمه وشياً لا يمكن وجوده وشياً يمكن وجوده وعدمه وان لم يعرف اهم مفاهيم الواجب والمستحيل والخائر والذی حث عليه المنصف بقوله مما هو ضروري على كل عاقل ير بد الفوز وقوله وتكريرها تأسيساً الخ تصور المفاهيم من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بأن يعرف ان الشيء الذي لا يمكن عدمه يسمى واجبا وهكذا ولا شك ان ذلك ليس ثابتاً لكل عاقل وقوله يعدل قال امام الحرمين انها نفس العقل المراد المعرفة فلا من هذا المحلية أي حيثية كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بل من حيث كونها مطلق مفاهيم وقد علمت ان تصور مطلق المفاهيم لازم لكل عاقل فهو نفس العقل عند امام الحرمين ولازم له عند غيره وهذا الجواب ظاهر اذا أريد بالمعرفة التصور لا التصديق (قوله: بل قال امام الحرمين) اضرب عما قبله فان قوله مما هو ضروري

مما هو ضروري على كل عاقل ير بد الفوز معرفة الله تعالى ورسوله عليهم الصلاة والسلام بل قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الاقسام الثلاثة هي نفس العقل فن لم يعرفها

على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فأعرض عن ذلك ونقل عن إمام الحرمين وجاعة
 انها هو وإمام الحرمين اسمه عبد الملك بن عبد الله الجويني وكتب بذلك لأنه مختصر افتاء الجرم للكثير والنفى
 قيمات ستة ثمان وسبعين وأربع مائة (قوله بمعانيها) كان الأولى حذفه لأن المراد بمعرفة الأقسام الثلاثة
 معرفة معانيها لا ألفاظها لما مر أن المراد بها أما التصديق ببعض الضروريات وأصور المفاهيم لأمن
 حيث كونها مفاهيم لهذه الألفاظ وتلك الضروريات والمفاهيم معان لا ألفاظ (قوله فليس بمعاقل) أي بل
 هو مجنون لما مر من أن العقل عنده مأمور بالمفاهيم السابقة أو التصديق ببعض الضروريات فمن لم يكن
 عنده ذلك فليس بمعاقل ولكن هذا القول مرفود لأن السنية ينكرون ما عدا المحسوسات ضرورة
 كانت أول نظرية والسوفسطائية ينكرون جميع العلوم ضرورية بها ونظريتها محسوسها وغير محسوسها وهم
 من العقلاء بدليل تعرض الأئمة لبدعتهم والتحليل في مناظرتهم فالحق أن العقل نور روحاني مشترك به
 النفس العلوم الضرورية فهو النظر يقوم مقام القلب وله شعاع متصل بالماغ (قوله ويجب) الأول للاستئناف
 لا للعطف لأن جهة العلم الخائفة وهذه خبر يقول لا تصطف أحدهما على الأخرى لما بينهما من كمال الاقطاع
 والعاطف يقتضي الاتصال ولا يكون ذلك إلا في التناسبتين خيرا أو انشاء وعبير بالضرع دون الماضي وإن
 كان الحكم قد مضى لأن المضارع يدل على الاستمرار التجديدي أي المتجدد في المستقبل وقتا بصوت على
 سبيل الروام والاستمرار أي عدم الاقطاع وذلك مناسب للقام لأن الوجوب للذكور مستغرق في المستقبل
 لا ينقطع أصلا بل يتجدد بتجدد المكلفين فإذا بلغ في دعاقله تعلق به أو عمرو وتعلق به وهكذا فتجده
 بتجدد المكلفين اقتضى استمراره وعدم تقطاعه ودلالة المضارع على ذلك بالقرينة ككونه مناسباً للقام
 لا للوضع لأنه موضوع مجرد الحدوث في المستقبل ولومرة واحدة (قوله على كل مكلف) أي على كل فرد
 فرد من أفراد المكلفين وإنما عبر بلفظ كل البشارة على الاستغراق للإشارة إلى أن الطالب للمعرفة يقول بالليل
 الجلي لا التفتيل لأنه يستحيل عادة أن يقدر عليه كل أحد (قوله شرعا) منصوب لما على نزع المخاضون
 كان غير مقبس أي بسبب الشرع والمراد بالشرع على هذا بمقتضى الرسل لا الأحكام الشرعية المبرهن بها بقولهم
 وضع الحق الخ لأنه يصير المعنى حيث نوجب بالأحكام وما علم أن من جهة الأحكام الوجوب للذكور فيزيم
 وجوب الشيء بنفسه وهو باطل وما على المفعولية المطلقة فيكون محفلاً موصوف محض أي يوجب بالشرع أي
 شرعياً أي مأخوذاً من الشرع أو تأمناً بمصدر محض أي وجوب شرع خلف المضاف وأقيم المضاف
 إليه مقامه فانتصب تصابو ما على التمييز أي من جهة الشرع لأن جهة العقل هو تمييزه نسبتوا لم يكن
 محمولا عن شيء لأن ذلك ليس بشرط كما قاله ابن هشام نحو امتلاك الخوض ماء قلن ماء تمييز وليس في الأصل
 فاعلا ولا مفعولا ولا غيرهما أو ما على الحال وصاحبها الوجوب المفهوم من مجبأ أي حالة كونه الوجوب شرعا
 أي شرعياً أي مأخوذاً من الشرع والمراد بالشرع على هذه الأوجه الثلاثة الشارع وهو ذاته تعالى حقيقة
 أو التي عليه الصلاة والسلام مجازاً وإنما قيد بهذا القيد لرد على المعتزلي في تحكيمهم العقل والافسك
 الأحكام لا تؤخذ إلا من الشرع لا خصوص الواجب للذكور فهو قيد غير ضروري وليس مضراً لما
 علمت من قائلته (قوله أن يعرف الخ) (اعلم) أن الإيمان يطلق على المعرفة أي الخبز المطايع الخ وعلى
 حديث النفس التابع للمعرفة وحديثها هو الاذعان أي قولها بعد المعرفة آمنت وصدق فتؤمن من قبيل
 الكلام النفسي لأن قبيل العلوم والمعارف وهذا هو الصحيح لأن الكفار الذين كانوا في عهد عليه الصلاة
 والسلام عندهم معرفة أي جزم بحقيقة ما جاء به ﷺ مع أنهم ليسوا مؤمنين ففرد المعرفة
 غير كاف في الإيمان فكيف يقتصر المصنف عليها إلا أن يقال أنه استعمل المعرفة في حقيقتها وهو الجرم
 المذكور ومجازه هو الاذعان ثم أن المعرفة بما ذكره هو أصل الإيمان أن قلنا أن للقلد كافر والإيمان

بمعانيها فليس بمعاقل
 (ص) ووجب على كل
 مكلف شرعا أن يعرف
 ما يجب

الكامل ان قلنا انه مؤمن وعليه فيعرف أصل الايمان بأنه حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم وان لم يكن عن معرفة لان المعرفة لا تكون الا نشئة عن دليل بخلاف الاعتقاد الجازم وقوله ما يجب أى عقلاً وشرعاً أى مائت وجوبه بالشرع أى بالدليل السمي فقط كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أو بالعقل أى بالدليل العقلي سواء وجب بالدليل السمي أيضاً أم لا كغير المذكورات من بقية الصفات واما من صيغ العموم أى جميع ما يجب لله تعالى لكن مانست الأدلة العقلية أو النقلية على عينه كالعشر بن صفة يجب علينا أن نعرفه بعينه واما تنص الأدلة على عينه بل انما تنص على انما تنصف بكالات من غير تعيين يجب علينا أن نعرفه كذلك أى من غير تعيين فيجب علينا اعتقاده تعالى متصف بكالات لانهاية لها وان لم نعرف أعيانها وبين يجب ويجب في كلامه الجنسي التام لانتفاءهما لفظهما مع اختلافهما معنى لان الاول معناه فرض والثاني معناه ما لا يتصور عنه عقلاً وشرعاً (قوله في حق مولانا) متعلق يجب أحوال من ما والحق يطلق على أمور منها القول والفعل ومنها الحقيقة أى الذات وهو للناسب هنا أى ما يجب حقيقة مولانا أى لذاته ففي معنى اللام واطلاق الحقيقة عليه تعالى جاز قال في جمع الجوامع وشرحه حقيقة تعالى خالفة لاسرار الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن أى في الدنيا للناس وقال كثيرانها معلومة الآن لانهم مكفون بالعلم بوحدايته وهو متوقف على العالم بحقيقته وأجيب بجمع التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجوه وهو تعالى يعلم بصفاته كما ألجبه موسى عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام فرعون السائل عنه تعالى كاقص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين الخ واختلوا أى المحققون هل يمكن علمها في الآخرة فقال بعضهم نعم حصول الرؤية فيها كجسائى وبعضهم لا ورؤية لا تفيد الحقيقة انتهى بحروفه (قوله وما يستحيل) أى شرعاً أى بالدليل السمي في أضداد السمع والبصر والكلام ولوازمها أو عقلاً أى بالدليل العقلي وحده أو مع السمع في بقية الأضداد وقوله وما يجوز أى عقلاً أى بالدليل العقلي وحده لان ما يجوز دليله عقل فقط كجسائى وحذف المصنف متعلق ما يستحيل وما يجوز أعني في حقه تعالى للعلم به عما قبله ليس ذلك من التنازع في العمل لانه لا يجوز في العمول المتوسط عند الاكثرين (قوله) وكذا يجب عليه أن يعرف الخ أى باسم الاشارة من اثنين فالاول اشارة الى أن هذا الوجوب أيضاً بالشرع خلافاً للمتزلة والثاني اشارة الى أن المطالب معرفة هنا هو الواجب والمستحيل والجازم كما في الاول أى كانه تعالى يجب في حق وجوبات ويستحيل في حقه مستحيلات ويجوز في حقه جائزات كذلك الرسل عليهم الصلوات والسلام وقد علمت أن الاقسام الثلاثة السابقة بعضها عقلي وبعضها سمي وكذا الاقسام اللاحقة منها ما هو عقلي وهو الصدق فيما يخبر به عن الله تعالى بناء على أن دلالة المجزئة على صدق الرسول عقلية وسياق الكلام فيه ان شاء الله تعالى ومنها ما هو سمي وهو غيره ومنها الصدق فيما يخبر به عن غيره تعالى كقيام زيد أو قم لفظ مثل اشارة الى أن الواجب في حق الرسل غير في حقه تعالى وكذا المستحيل والجازم ولواستقضاها توهم أنه منه (قوله في حق الرسل) له سكت عن الانبياء نظراً الى أن جميع الأحكام الآتية التي من جلتها التبليغ خاص بالرسول أو بناء على القول بالترادف بين الرسول والنبي (قوله يجب ويلزم وفرض بمعنى واحد) أى فاذا رأيت بعضا غير يفرض أو يلزم فلا تعتقد التنافي وتعتز على المصنف بمخالفته له والباء للابتداء المعنى الواحد هو ما يثلب على فعله يعاقب على تركه (قوله والمستحيل البالغ المعقل) أى الذى فيه أهلية النظر وقد بلغت الدعوة قوله انما سكت عن الاول من هذين لانه يرى ان كل من بلغ عاقله فيه أهلية النظر لان الواجب هو الدليل الجلي كجسائى وعن الثاني اما لان دعوته عليه الصلوات والسلام عمت جميع الاقطار ولم يغفل أحد عن العلم بها فتكون زيادة ذلك كتحصيل الخالص واما لانه جرى على قول من يقول أن الدعوة لا تشترط بعد أول رسول وهم للمار يذبة فيسكن في

في حق مولانا مزوج
وما يستحيل وما يجوز
وكذا يجب عليه ان
يعرف مثل ذلك في حق
الرسول عليهم الصلاة
والسلام (ش) يجب
ويلزم وفرض بمعنى
واحد والمستحيل البالغ
المعقل والمستحيل
مأخوذ من التكليف

التكليف بالعقائد عندهم بته أول رسول هو آدم عليه الصلاة والسلام لان العقائد تجمع عليها بين الرسل
فلا فتره فيها وانما تقع الفتره في عدم الاحكام القرعية قال الباقي في تفسير قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا فن بلغته دعوى رسول سواء أرسل اليه أم لا وخالف أمره واستكبر عن اتباعه عذبه
بما يستحقه وهذا أمر قد تحقق بإرسال آدم عليه الصلاة والسلام من بعده من الانبياء الكرام عليهم
الصلاة والسلام في جميع الامم كما قال تعالى ولقد بعثنا في كل أمة رسولا وان من أمة الا خلا فيها نذير فان
دعوتهم الى الله تعالى قد انتشرت وسمت الاقطار واشهرت وانظر الى قول قريش الذين لم يأتهم نبي بعد
اسماعيل عليه السلام بهذا في الملة الآخرة فانه فيهم انهم سمعوا في الملة الاولى فن بلغته دعوة احد منهم
بروحهم من الوجوه فقصروا في البعث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس بنجاة أهل
الفتره مع اخبار النبي ﷺ ان آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وقال ابن عطية في قوله تعالى وان
من أمة الا خلا فيها نذير معناه ان دعوة الله قد سمعت جميع الخلق وان كان فيهم من لم يباشره النذارة فهو
من بلغته الدعوة لان آدم بعث الى بنيهم لم تنقطع النذارة الى وقت محمد ﷺ والآية التي تضمنت أن
قريش لم يأتهم نذير معناها نذير مباشر وما ذكره الملتكلمون من عذر أصحاب الفتره ونحوهم فليس سبيل
الفرض أي فرض أن صاحب الفتره آدم لم يصل اليه ان الله تعالى بعث رسولا ولذا الى دين وهو قليل
الوجود الا أن يشأ في أطراف المواضع والمواضع المتقطعة من العمران وليس مرادهم أنه توجد أمة لم تعلم
ان في الارض دعوة الى عبادة الله تعالى انتهى ببعض تفسير وقيل عن الحلبي ما يقرب من كلام ابن عطية
وقيل عن الشافعي أنما لم يبق أحد لم بلغه الدعوة هكذا قلنا شيخنا الصديقي عن شيخنا الصغير والذي
رجحه بعض مشايخنا الشافعية أن أهل الفتره ناجون وان غيروا وبتلو وعبدا الاوتان لعنهم ويطعمهم
الله تعالى منازل من جنات الاختصاص لامن جنات الاعمال لعدم عملهم كالجنازب الذين لأعمال لهموم
من لم تبلغهم دعوة النبي السابق ولم يرسل اليهم النبي اللاحق كبن موسى وعيسى بنى اسرائيل ومن بين
اسماعيل وعمره ﷺ من العرب اذ لم يرسل اليهم نبي بعد اسماعيل الانبياء عليه الصلاة والسلام فالعرب
أهل فتره حتى في زميت أنبياء بنى اسرائيل لانهم لم يؤمروا بدعوتهم الى الله تعالى ولم يرسل بعد
اسماعيل رسول واسماعيل انتهت سالتة بموته كقبة الرسل لان ثبوت الرسالة بعد الموت من خصائص نبينا
ﷺ وإخباره عليه الصلاة والسلام عن بعضهم كمرى القيس وحاتم الطائي ونحوهم بانهم في النار
انما هو لحى يعله الله تعالى فيهم لالعبادتهم الاوتان فلا يدل على الحكم على جميعهم بانهم غير ناجين
اذ لم يقع منه عليه الصلاة والسلام اخبار بان جميع من كان من أهل الفتره في النار ثم اعلم ان التعريف
المذكور خاص بالنوع الانساني دون الجن والملائكة اذ لا يظهر فيهم البلوغ بالمعنى الشرعي وأيضا فلجن
مكلفون من أصل الخلق ونبينا عليه الصلاة والسلام مرسل اليهم اجاعا وملتهم آدم وسواء وأما الملائكة فغيرهم
مجبولون على المعرفة والطاعة فليسوا مكلفين على التحقيق اذ لا يكلف الامن كان من جلس من تصور منه
الخاتمة وارسال نبينا عليه الصلاة والسلام لهم ارسال تشریف لا تكليف وقيل انهم مكلفون من أصل الخلقة
كالجن ونبينا مرسل اليهم ارسال تكليف (قوله وهو الزام مافيه كلفة) يصدر بالواجب والحرام ويخرج
المتدبر والمكروه اذ لا الزام فيهما فليس مكلفا بهما على هذا التعريف بخلاف التعريف الآتي فانه يشملهما
لان فيهما طلبا وأما للباح فهو خارج عن كل من الترهين فليس مكلفا به الامن حيث وجوب اعتقاد
اباحت وقوله من الاوامر والنواهي جمع أمر ونهى بمعنى الطلب والرد للأمرات والنهيات (قوله على
قول) متعلق بقوله وهو الزام لاني ان معنى التكليف ما ذكره على قول هو الراجح كما في جميع الجوامع
وعليه فالسبي غير مكلف بخلافه على القول الثاني وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني فانه مكلف لانه مخاطب

وهو الزام مافيه كلفة
من الاوامر والنواهي
على قول أو طلب مافيه
كلفة على القول الآخر
وقوله شرعا

بالمنبر وبات هذا عند الامام مالك * أما عند الشافعي فليس مكلفاً بشئ على كل من القولين بل المكلف وليه
في مخاطب بأداء ما وجب في ماله كان كاقضيان المتلف كما يخاطب صاحب البيعة بضمان ما تلفته حيث فرط
في حفظه التزلف فلهما حيث منزهة فعله ومحتب عبادته كصلاته وصيامه الخاطب عليها ليس لانه مكلف بها وانما
المكلف ليهوليه بأن يأمر بها بل ترغيباً في فعل العبادات ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى ومثله
الجنون في نحو الضمان (قولاً احتراز الخ) أي بناء على أن شرعاً متعلق فيجب لاقبوله مكلف وهما احتزالان
في مثل هذه العبارتين اولاً ولعنهما أولى لافادته في مذهب المعتزلة كما في الشارح لان التزلف بينهم وبين أهل
السنّة انما هو في الوجب لا في التكليف (قولاً ان معرفة التزلف بالمثل) ظاهره أن العقل هو الموجب
عندهم وليس كذلك بل المراد أن العقل هو المدرك للوجوب والموجب هو الله عز وجل * والحاصل أن
الموجب هو الله تعالى باتفاق منا ومنهم الا أنا نقول ادراك ذلك لا يتلحق بالامن للشرع لان عقولنا لا تدرك
الاحكام استقلالاً فلا حكم قبل الشرع ولا تكليف بشئ قبل بحسب فهمهم يقولون يتلقى من العقل والشرع
مؤكد فحكموا العقل في الاصل قبل البعثة فما حكم به في شئ منها ضروري كالنفس في الهواء أو اختياري
بأن أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو اتقاءها فمركبه ظاهر وهو أن الضروري مقطوع باباحته
والاختياري ينقسم الى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل فعله على مفسدة غرام كان ظلم أو تركه
على مفسدة فواجب كالعبد أو فعله على مصلحة فغدير كالحاسن أو تركه على مصلحة فمكروه
وان لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة فباح فان لم يحكم العقل في بعض منها بأن لم يدرك فيه شئاً مما تقسم
كأكل الفاكهة فالصحيح الوقف عن التحمل والابحتران كان في الواقع لا يتخلو عن واحد منهما لانه اما مجموع
منها فمختلور أو لا فباح وهذا معنى قولهم ان العقل يحسن ويقبح أي يدرك حسن الحسن وقبح القبيح لان
في الفعل مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنة أو قبيحة عند الله تعالى فيدرك العقل في ذلك اما بالضرورة كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ويجوز الشرع
مؤكد لذلك واستعانة الشرع فيما يخفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من
شوال فانهما متساويان في أن كلا منهما من فليدرك العقل فيه مفسدة ولا مصلحة بل يتوقف على أمر
الشارع باحدهما ونهيه عن الآخر فطرق ادراك العقل للحكم أي الحسن والقبح عندهم ثلاثة الضرورة
والنظر واستعانة الشرع ونحن نوافقهم على الأخير لكن نقول العقل يدرك الحكم من حسن أو قبح بواسطة
الشرع وان لم يدرك أن فيه مصلحة أو مفسدة وهم يقولون لا يدرك ذلك الا اذا أدرك فيه مصلحة
أو مفسدة فالحسن عندنا ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع وان لم يعرف أن فيه مصلحة أو مفسدة
عند الله تعالى ولا حكم قبله أصلاً والحسن عندهم ما حسنه العقل والقبح ما قبحه العقل بسبب ادراك
مصلحته أو مفسدته عند الله تعالى مما يحجب به الشرع مؤكداً وما قرر من أنه لا حكم قبل الشرع خلافاً للمعتزلة
يعلم رجحان ما قسم من القول بنجاة أهل الفترة لان أفعالهم لا توصف بحسن ولا بجمرة فلا يعاقبون عليها
ولا يثابرون وان عصبوا الاوثان وسواء في ذلك الاحكام الاممية الفرعية كما هو ظاهر اطلاقهم وعبارة
السحبي بعد أن قل ما تقدم من تقرير كلام المعتزلة * وقالت الاشاعرة لا يجب المعرفة والفروع الا بالشرع
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبشّر رسولاً وجعل الرسول على العقل خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بموجب
وهو منتف هنا يرتب على الخلاف أن من ميزو كان عاقلاً ومضى عليه زمن يسع النظر في المخالفات
والاستدلال بها على أن لها خالفاً ولم ينظروا مات عبوت كافرين بخلاف الناصر على قول المعتزلة والماز يذهب سواء
كان من أهل الفترة أو من هذه الامة وبني عليه ملا على قاري كفر أبوي الذي ^{عليه السلام} بناء على ما
من أن المراد بالرسول العقل أو على ظاهره وقد تحقق بالرسال آدموه به من الانبياء في جميع الامم وقالت

لاعتزاز عن مذهب
المعتزلة الذين يقولون
ان معرفة الله واجب
بالعقل

الاشاعة من مات قبل البلوغ أو لم تبلغه الدعوة أو كان من أهل الفترة يموت ناجيا ويسفل الجنة وإن عبد الاصنام وغيره يدل والرسول في الآية محمول على حقيقته ولا يكتفى بأول رسول وإنما يكتفى بكل رسول بالنسبة إلى امتنى حياته وأهل الفترة من بين موت الرسول ويمتن عليه وأما الاحاديث الصحيحة التي وردت بتعذيب بعض أهل الفترة فاختار أحد لاتعارض القاطع أو قاصرة على من وردت فيهم لاسر يعلمه الله تعالى ورسوله أو مؤولة أو خرجت مخرج الزجر لعل على الاسلام انتهى باختصار ومنه يعلم أن ما ذكره شيخنا تبعا لظاهر الآيات السابقة مبنى على منهج المأريدية هذا وفي بعض العبارات ما يقتضى أن المعتزلة يقولون أن العقل موجب بنفسه وحيث فيكون كلام الشارح على ظاهره ولا يحتاج إلى تأويله بـ (قوله) (قوله) أن يعرف مبتدأ خبره محذوف تقدير معناه ماسأ يفتلك ثم بينه بقوله حقيقة المعرفة الخ فهو على حذف تاء التفرغ والخزم هو الاعتقاد أي الإدراك الجازم ليس معه تردد • فان قيل كيف يجب للمعرفة بالمعنى المذكور كعمع أنها ليست في وسع المكلف لتوقفها على النظر في الدليل • قلنا جوبها باعتبار وجوب النظر الموصل إليها فهو أول واجب وسيلة وهي أول واجب مقصدا وبهذا يجمع بين القولين في أن أول واجب ما هو (قوله المطابق) أي الموافق للحق والخلق كما قال السدهو الحكم المطابق للواقع أي لما في الواقع ونفس الامر والواقع ونفس الامر قيل علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ والمراد بالحكم النسبة الكلامية أي الحق هو النسبة المفهومة من الكلام المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى أو في اللوح المحفوظ فيصير للمعنى حيث المعرفة هي الجزم الموافق للنسبة الكلامية الموافقة للنسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ولا يخفى ما في ذلك من الركائز والمخلصات تركاب التجريد في الحق بأن يراد به الواقع فقط أي النسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ويجرد عن اعتبار المطابقة فيصير للمعنى حيث المعرفة هي الجزم للمطابق للنسبة التي في علم الله تعالى الخ (قوله) عن دليل) صفة للجزم أي الناشئ عن دليل خرج بذلك الناشئ ضرورة فإنه يسمى علما لا معرفة فهو أعم منها كما هو مقتضى كلامه تبعا للمصنف في بعض كتبه والتحقيق أنهما مترادفان وإن كانت للمعرفة لا تطلق على الله تعالى لاشعارها بسبق الجبل فيكون كل منهما ضروريا كما عرفت أن الواحد نصف الاثنين وكما لو وقع بصرك على جسم من غير قصد فحصل للمعرفة أنه جدرا أو مجرد أو نظرا كما عرفت الله تعالى وصفاته ورسوله وحيث فيكون تعرف المعرفة غير جامع وتعرف التقليد غير مانع لخرجهما من كون ضرورة من الأول ودخوله في الثاني وأجاب بعضهم بأنه انما قيد الدليل فظهر المحصور المعرفة لان معرفة الله تعالى وصفاته ورسوله لا تحصل الا عن دليل وليس شيء منها ضروريا فلا ينافي أن المعرفة تارة تكون عن دليل وتارة تكون عن ضرورة كما مر وفيه نظر لان الحد يجب أن يكون مطردا أي شاملا لجميع الافراد فالأولى ما أجلب به السكتان من أن المراد بالدليل السبب أي المرشد الذي لا يحتمل القيقض بوجه فيتناول الضرورة والبرهان وبقولنا الذي لا يحتمل القيقض بوجه اندفع ما يقال ان قول الغير سببي فيحصل الاعتقاد فيكون داخل في الدليل بالمعنى المذكور ويكون تعرف المعرفة شاملا للتقليد وذلك فاسد لكن يرد عليه أن إطلاق الدليل على ما ذكره مجاز والحدود تصان عنه (قوله) فانها كلها لا تسكني ظاهر كلامه أن كلا من الشاك والظان والمتوهم عاص فقط وليس كذلك بل هو كافر فكان الأولى أن يقول فان المصنف بها كافر • لا يقال ان الظن الذي لا يخطر معه احتمال القيقض يكفي هنا كما ذكر مصاحب المواقف وتبعه السيد • لا نقول المراد هنا بالظن الذي لا يكتفى للظن الذي منه احتمال القيقض بالفعل أو أن هذا الكلام مبنى على أن التقليد لا يكتفى وان التقليد كافر على ما سيأتي (قوله بل هو جهل) أي مركب تركبه من جهلين جهل صاحبه بمبادئ الواقع وجهل بهما جهل رجمه عالم ومحل الاحتياج للتقليد المركب ان قلنا ان الجهل مشترك بينه وبين البسيط فان قلنا أنه حقيقة في المركب

وقوله أن يعرف حقيقة
المعرفة الجزم للمطابق
الحق عن دليل فالجزم
احتراز من الشك
والظن والوهم فانها
كلها لا تسكني فيطلب
من المكلف أن يعتقد
في حق الله تعالى وفي
حق رسوله عليهم الصلاة
والسلام والموافق
الحق احتراز من الجزم
الذي لاوافق الحق
فانه لا يسمى معرفة
بل هو جهل

كما قال بعضهم فلا حاجة للتشديد المذكور (قوله بكزم النصارى بالتثليث الخ) اعلم انهم اختلفوا في النقل عن النصارى فنقل علماء الكلام عنهم انهم يقولون الاله جوهر واحد مركب من ثلاثة اقانيم أى صفات وهى الوجود والعلم والحياة ويعبرون عن الاول بالآب وعن الثانى بالابن والكلمة وعن الثالث بروح القدس ويقولون ان اقنوم العلم المتحد بجسد عيسى عليه الصلاة والسلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحاد اللاهوت بالناسوت فاللاهوت العلم والناسوت جسد عيسى عليه السلام ويعنون بالجوهر اقامتهم بنفسه وبالاقانيم الصفات لان الاقنوم كلمة يونانية والمراد بهاى تلك اللغة أصل الشئ ومرادهم الاصل الذى كانت منه حقيقة لهم وهى تلك الصفات والتعبير عنها بالآب والابن وروح القدس مجرد اصطلاح ولا يخفى ما فى كلامهم من المناقضة لان قولهم جوهر ينافى تركبه من الصفات وتفسيرهم الجوهر بمقامه بنفسه ينافى ايضا تركبه منها لان المركب من غير اقامته بنفسه كالصفات غير قائم بنفسه ويلزم على كلامهم ايضا كون الصفات عين الذات وذلك لا يقتل وقولهم واحد ينافى كونه مركبا من ثلثة وقولهم اتحاد العلم بجسد عيسى عليه السلام ان عزا به القيان كقيام العرض بالجوهر فهو باطل ضرورة لان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين وان عنوانه الاختلاط والامتزاج كاختلاط الخمر بالماء فيا بطل ايضا لان ذلك من صفات الاجسام فلا يقتل وجوده فى العلم الذى هو معنى من المعانى مع جسد عيسى عليه السلام ولما قالوا انهم ابلد الفرق وعلى هذا معنى التثليث كون الاله ذا اجزاء ثلاثة مركب منها وقيل علماء التفسير عنهم انهم يقولون الله تعالى له وعيسى له ومريم له أخذ من ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقوله تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهوا أى عن قولكم الآلهة ثلاثة ومعنى التثليث حيث تجعل الآلهة ثلاثة ويمكن الجمع بان النصارى فرق مختلفة فرقة تقول بالاول وفرقة بالتانى ثم وجدت ذلك مسطورا (قوله والمجوس) قيل هو فى الاصل التجوس بالنور لان الميو والنور يتعاقبان سمو بذلك لاعتقادهم باحة استمال التجاسة وانها لا تصرف فى دينهم وقوله بالمئين اثنين أى لان فعل الخير يجب أن يكون له باعث يبين الباعث على فعل الشر واذ تابنا لم يمكن اجتماعهما فى ذات واحدة فوجب التصديق ذات الله فيازم اثبات المئين مستقيل أحدهما بفعل الخير ويسمى زدان والنور وهو واقعة وثانيهما بفعل الشر ويسمى أهرمن والظلمة وهو الشيطان ويلزمهم على مقتضى هذا النظم القاسد اثبات الله ثالث يفعل من السمكات ما ليس بخير ولا شر فان تقوا هذا القسم كان محض عناد ومكابرة وأيضا فيلزمهم فى الشاهد أن فاعل الخير لا يمكن أن يفعل الشر والعكس والمشاهدة تكذب ذلك فانور الخير ولاقية يستديمون وقود النار والظلمة الله الشر هكذا قال بعضهم وقال ابن قاسم فى شرح الوراق ان النور والظلمة عندهم قديعان وتولد العالم من امتزاجهما وعليه فالمراد بالنور والظلمة خلاف ما ذكره خلاف المتعارف فيما أيضا والافتاترف انهما غير ضان لا يقومان الا بالجم فالا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما اذالظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيا والنور مقام بالمضى والغيره كالقدر بخلاف مقام بالمضى ولذا كنهه كالشمس فهو ضوء فاذا قهر بل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان وان اقتصر على أحدهما أريد به ما يشمل الآخر فهما كالتقير والمسكرين انتهى بإضاح ولعل تسميتهما حينئذ المئين باعتبار اختلاف تأثيرهما (قوله لاعن دليل) هنا يشمل العلم الضرورى لانه ما بقى لاعن دليل من أنه لا يسمى تقليدا بل معرفة كاسر (قوله فانه يسمى تقليدا) اعترض بان ظاهره أن التقليد لا يكون الا موافقا للحق مع أن تعريفه الآخر يشمل ما كل موافقا وما لم يكن موافقا وردبانا لانس ذلك غاية أنه احتراز باليسل عن أحد قدرى التقليد وأما الفرد الآخر فهوم الجهل وقد خرج ولما أظهر فى قوله والتقليد ان تتبع الخ اشارة إلى أن المراد بهما هو أعماقه لانه اتباع الغير فى قوله مثلا اعتقاد حقيقة مضحونه سواء كان حقافى الواقع أم لا (قوله ان تتبع غيرك الخ) هذا تعريف للتقليد من حيث هو لا لخصوص التقليد فى هذا الفن

بكزم النصارى بالتثليث
والمجوس بالمئين اثنين
وعن دليل احتراز من
الجزم للموافق للحق
لاعن دليل فانه يسمى
تقليدا لا يسمى معرفة
والتقليدان تتبع غيرك

فيشمل التقليد في الفروع ويشمل أيضا اتباع العاقلين والقاضي للشهود ولجهد المجتهد أكثر حيث جوزه
ولا يشمل اتباع النبي ﷺ في الأحكام الشرعية وكذا في العقائد التي دليها سمي وهي التي
لا تتوقف عليها دلالة المجزئة على صدق الرسول كالسمع والبصر والكلام ولوزنها وبقية السمعات
كالخبر والنسبة فلا يسمى ذلك تقليدا لأن التقليد أن تتبع الغير بدون معرفة دليله ولأنه أن قوله
ﷺ أوفعه أو تقرر برع عن الدليل * وأما التي دليها عقلي وهي التي تتوقف عليها دلالة المجزئة على
صدق الرسول كالقدرة والارادة ونحوهما فإن تبعه فيها بعد تصديقها رسول لم يسمى الاتباع للذكور تقليدا
أيصالان التصديق برسالة فرغ عن التصديق بثبوت تلك الصفات له تعالى إذ لا يكون رسولاً إلا من ظهرت
المجزة على يده ولا توجد المجزة إلا من كان متصفاً بتلك الصفات وحيث فيكون الاعتقاد في ثبوتها له
تعالى عن الدليل العقلي وهو قولنا ولا توجد المجزة إلا من يكون قول الرسول أوفعه أو تقرر برع مؤكداً
لذلك وأما أن لم يصدق برسائله بل الرسول عنده كواحد من الناس فتبعه من حيث كونه كآحاد الناس
فيسمى اتباعه في ذلك تقليداً * قال الفزالي ولا تنظر أن معرفة النبي ﷺ أمور الدنيا والآخرة
تقليد لغير بل بل انكشفت له الأشياء وشاهدها بنور البصيرة كما شاهدت أنت المحسوسات بالعين الظاهرة
وقوله في قوله لمراد بالقول ما بين الفعل والتقرير أما تقليداً كما قاله السعد الدين في حواشيه وإلما القول يطلق
على الرأي والاعتقاد لا على ما شاهدت كآحاد الناس كآحاد الناس كآحاد الناس كآحاد الناس كآحاد الناس
على الرأي والاعتقاد لا على ما شاهدت كآحاد الناس كآحاد الناس كآحاد الناس كآحاد الناس كآحاد الناس
الاعتراض بأن القول لا يشمل الفعل والتقرير فلا يكون الاتباع فهما تقليداً واعتراضاً أيضاً بأن التقليد
قول الغير يخرج ما لا يختص بالغير كالعلم من الدين ضرورة فلا يكون أخذه تقليداً كما قاله زكي قال
اليوسى وفي بحث اهـ ولعل وجهه أن إضافة القول للغير لا تقتضي اختصاص القول به بل المراد به القول
الصادر عنه وإن كان مدلوله معلوماً من الدين ضرورة فإذا تبعه أحد فيمن حيث صدور عنه سمي اتباعه
تقليداً فرجع الاعتراضين للذكور إلى كون التبع في غير جامع لعدم شموله اتباع الغير في الفعل
والتقرير وللعلم من الدين ضرورة وقد علمت جوابهما وقوله أو اعتقاده أي معتقده * واعتراضاً بأن اعتقاد
الغير ينبغي أن يطالع عليه فلا يمكن اتباعه فيه فكان الأولى حذفه فإن قلت يمكن الإطلاع عليه بقوله أنا معتقد
كذا قلنا هو حينئذ داخل فيما قبله وهو القول بمعنى مقابله الفعل والتقرير لا بالمعنى السابق والجواب أن الأمور
تختلف بالاعتبار فالمراد باتباع القول اتباعه فيمن حيث كونه قولاً أي بالنظر إلى ذلك بمن سمع أحداً يقول
لأله إلا الله فقلده في النطق بهذه الجملة نظراً إلى كونه قولاً والمراد باتباع الاعتقاد اتباعه من حيث كونه
اعتقاداً أي بالنظر إلى ذلك وإن كان مدلولاً عليه باللفظ فاللفظ وإن وجد فيها لكن الحقيقة مختلفة (قوله أما
إذا عرف دليله) احتراز عما إذا قلنا دليله أي ما فهو كالنقل في المدلول كأن قلده في دليل الواحد ينتهوا
أعلى كان هناك أن في الألوهية تفسدت السموات والأرض ولم يعرف هذا الفساد فهو مقلد في الدليل كما أنه
مقلد في المدلول الذي هو صفة الواحد يتوكلوا قلده في دليل أن العالم له صانع وهو حادث وكل حادث له صانع
ولم يعرف حدوثه فهو مقلد في الدليل كالمدلول الذي هو صفة صانته تعالى العالم وكذا بقية صفاته تعالى وكما
قلده في دليل حدوث العالم هو تغيره ملازمة للاحداث لم يعرف ذلك فهو مقلد في الدليل كالمدلول
الذي هو صفة العالم وهي حدوثه فالنقل في الدليل مذموم كالنقل في المدلول الذي هو الصفات المذكورة
ونحوها * فإن قلت إذا كان التقليد فيه مذموماً ولا طريق للعالم إلا بالاختلاف أكثر أنه من أقوال المشايخ
فاحمود حديثهم لم يقل أحدوا ذلك ستمذغالياً قلت يجاب عن ذلك بما ذكره المصنف في شرح القصيدة
أي الجزاء بقوله صريحاً بمن أخذ من الغير وبنى على التقليد صاعداً وهو أنه لو اجتمع أناس
يطلبون رؤية الملائكة لوسيتهم رجل الرؤى بغيره فقرأ عليهم وصار يرشدهم الرؤى بغيره بالامارات أي السلامات
الملائكة عليه كيباض بجانيه فمن رأى الملائكة لم ير الملائكة بل قلده في الرؤى فهو مقلد ومن لم ير الملائكة أصلاً

في قوله أو اعتقاده دون
أن تعرف دليله أما إذا
عرفت دليله فأنك
عرف ولست بمقلد
فاحتز قولهم يعرف

فكذلك الآن الأول مقلد في المثلول والثاني في الدليل وهو العلامات المذكورة وفي المثلول أيضا من باب
أول ومن ثم ادعى مع الرائي حتى ظهر له الحلال بالعلامات فهو العارف وان وصل الى معرفته بالتقليد فالتقليد
المشهور هو الباقي بعد التعليم لا الحاصل الزائل بدليل أن من رأى الحلال لو سئل عنه يقول رأيت ولا يقول
كذلك لولو بما يستغنى عن التعليم كمن رآه قبله ومن لم يره يقول رآه فلان مثلا (قوله عن جمع ما قسم)
أى من الظن وما بعده (قوله وقد اختلف الخ) لما كان يتوهم بما قبله أن التقليد حرام بلا نزاع دفعه
بقوله وقد اختلف الخ وجعله ماذ كره أربعا أقوال أما قول السعدية لا يوجد مقلد أصلا فاجيب عنه بأنه
بحسب بلاده الذين يعتنقون بالعقائد واقامة الأدلة عليها وقوله في عقائد التوحيد احتراز به عن التقليدي
الفرع فهو واجب على من لم يبلغ درجة الاجتهاد لا يشترط فيها المطابقة لما في نفس الامر لان الذى أناده
المقلد ففتح الام هو المجهد انما هو حكم ظنى يحتمل أن يكون مطابقا لما في نفس الامر وأن لا يكون فاولى
مقلده فيه فان قيل اذا كان غير مطابق فكيف يجب اتباعه وفيه الخطأ وهو لا يقع أجب بأن المتعنت اتباع
الخطأ من حيث هو خطأ لا اتباعه من حيث هو أخرى وهي هنا حيث كونه حكما من أحكامه تعالى أدى المجهد
اجتهاد الى أنه حتى أمان بلغ درجة الاجتهاد في حرم عليه التقليد في الفروع كالعقائد (قوله هل يكفي
تقليده الخ) وعليه يكون النظر الموصل للمعرفة مستحبا فاذا أتى به وقع واجبا بمعنى أنه يتأب عليه نواب
الواجب كما قاله ليس وقوله اذا كان جازما هذا الحاجة اليه لان التقليد هو الجزم بقول الغير فالجزم داخل في
مفهومه وقوله دون عصيان هو محط الفائدة (قوله أو يصح تركه النظر) أى سواء كان فيه أهلية النظر
أم لاورد بأن فيه تكليف ما لا يطابق وقد رفته الله تعالى عن الأمة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فهو
غير واقع وأجب بفتح عهده وقوله هو واقع في أصول الدين سلمنا أنه يقع لكن صاحب هذا القول يرى
أن الالية محالة لكل أحد لان المطلوب هو النظر الجلى وهو متيسر لمن عنده أدنى تمييز والنظر الموصل
للمعرفة على هذا القول واجب وجوب الفروع بمعنى انه اذا قلد يكون مؤمنا عايلان ترك النظر حينئذ من
الكبائر (قوله وبضمه قيد الصيان الخ) هذا هو المعتصمون كان معترضا بأن المطلوب المعرفة بالدليل
الجلى وهو متيسر من كل أحد أو رده عليه أيضا أنهم عرفوا الايمان بأنه حديث النفس التابع للمعرفة والمعرفة
لا تكون الا عن دليل وأجب بأن هذا تعريف للايمان الكامل وأما اصل الايمان فهو حديث النفس
التابع للاعتقاد الجزم سواء كان ذلك الاعتراض ناشئا عن دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير مثلا وهو
التقليد (قوله وأما القول بأنه كافر الخ) هو رابع الاقوال واقتصر عليه المصنف في شرح الكبرى ونصره
وهو معنى على أن النظر الموصل للمعرفة شرط في صحة الايمان فيكون واجبا وجوب الاصول أى ان تاركه كافر
لا وجوب الفروع وهو ما يكون تاركه كافيا فقط وكونه كافرا على هذا القول انما هو بالنسبة لا آخره فقط
أما بالنسبة للدين فيحكم له بحكم المسلمين في حرمته وماله متلاقال المصنف في شرح الجزا إلى وقيد بعض
للسامع الخلاف للذكور في التقليد بكونه للمقتنع كون تقليده مطابقا للحق جازما ذاتما بنية نفس بحيث
لو فرض أنه يرجع من قلده لم يرجع هو بل ثبت على الحق الذى قلده فيه أمارا كان لا ملما بنية عنده في ذلك
العقائد التى قلدها فيها بل هو بحيث لو يرجع من قلده فيها الى شئ ولو الى الكفر الصريح هو العياذ بالله تعالى يرجع
يرجوع فهذا لا خلاف في عدم الاعتداد بتقليده بل هو غيره ومن أضافا ولا شك أن الغالب من حال المقلد
لنفس هذه الحالة الثانية وهي الرجوع يرجع مقلده واليات بشانه وقل ان تنق الحالة الاولى الامان سما
عن درجة التقليد انما هو الى فهم بعض النظائر الصحيحة الجلية التى تصلح بها النفوس اه بعض تغيير
قال أبو العباس الغنيمي وهي مسنة حسنة اه وقال بعضهم ان هذا ليس بقيد لان المقلد الآن ليس في نيته
الرجوع في الزمان المستقبل وقد صححت ايمانه قبل رجوعه فيكون فيه الخلاف المتقدم (قوله والدليل

من جمع ما قسم وقد
اختلف فيمن قلد في
عقائد التوحيد هل
يكفيه تقليده اذا كان
جازما به لا رد معه
دون عصيان أو يصح
تركه النظر وبضمهم
قيد الصيان بأن يكون
فيه أهلية النظر وأما
القول بأنه كافر فانما
يعرف لاني حاثم من
للعقائد والدليل

(المطلوب) أي طلبا جازما ولا فالقائل بعدم وجوب المعرفة يقول بطلب الدليل لكن طلبا غير جازم بل على جهة التنبؤ ثم ظاهر عبارته ان الانسان لو أتى بالدليل التفصيلي لم يتصور لم يكن آتيا بالمطالب لانه حصر الطلب في الدليل الجلي وليس مراد افلاو أن يقول والمطلوب من المكلف مطلق الدليل وأقل ما يتحقق ذلك في الدليل الجلي (واعلم) ان معرفة الدليل التفصيلي واجبة على أهل كل قطر على سبيل فرض الكفاية فاذا قام بها واحد منهم سقط الخرج عن الباقي فيجب أن يكون في كل مسافة قصر عالم بذلك وببقية الاحكام الشرعية وفي كل مسافة عدوى فاض لكثرة الخصومات (قوله عن تقرير الخ) تقرير الدليل هو تركيبه بأن تذكروا مقسمتين صغرى وكبرى على الوجه المطلوب كأن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع وقوله وحل شبهة أي دفعها كأن يورد الخضم على الدليل المذكور شبهة فيقول لان لم الكبرى وهي كون الحادث له صانع ما لما تبع ان يكون حدث بنفسه أي خلق نفسه فدرعه بأنه لو خلق نفسه لزم ان يكون موجودا مع العلم ان خلقه لنفسه يقتضى وجوده أولا ونفس الخلق يقتضى عدمه اذ لو كان موجودا ما تلقى به خلق وذلك باطل ثم إنه اعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع لخروج ما لا يجوز عن أحد ما عاقل فتضاءله لا يقال له جلي وليس كذلك الآن نجعل الواو في معنى أو وتكون صانعة خلوجها زاجع (قوله) كما اذا قيل الخ) ظاهره ان هذا عبارة عن الجزع عن التقرير وليس كذلك الآن قال في كلامه محض والتقدير ويجز عن التقرير والترتب على كيفية دلالتها والكيفية بمعنى الجهة ومن في قوله من جهة حدوثها زائدة (١) وإضافة الحدوث الضمير لبيان والتقدير ويجز عن جهة دلالتها وقوله من جهة حدوثها أي في هذه الدلالة فهو بيان وتقصي لها وقوله من جهة حدوثها أي هل هي جبهة حدوثها أي الخلق والوقوع ويجز عن جهة دلالتها هل هي حدوثها الخ لكن أوضح (قوله من جهة حدوثها الخ) يعني أنه اختصا لتلككمون في دلالة العالم على الصانع على أقوال أربعة أولها من جهة حدوثها أي بوجوده بسلامة ونظم الدليل عليه أن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع ثانيها من جهة إمكانها أي استوائ وجوده وعدمه ونظم الدليل عليه أن تقول العالم يمكن وكل يمكن له صانع فالعالم له صانع وثالثها من جهة ما وراءها من جهة الإمكان بشرط الحدوث ونظم الدليل عليها أن تقول العالم يمكن حادث وكل يمكن حادث له صانع فالعالم له صانع لكن الفرق بينهما ان الحدوث أخذ شرطاً من الحد الوسط على الثالث وشرطاً في الرابع بقوله وأخبره ذلك اشارت إلى الرابع والفرق بين الأول والثاني ان العلم بالحدوث يسبق العلم بالصانع على الأول ويتأخر عنه على الثاني واذلك لأنه لا يلزم من حصوله له صانع أن يكون حادثاً لجواز أن يكون مصنوعاً بالعلم أو الطبع ومصنوعاً قديماً لعدم مفارقه لهما فيكون قديماً بالتقدير وان كان يمكننا إثبات فلا يلزم ذلك الا بعد ابطال كونه تعالى صانعاً بالتعليل أو الطبع وإثبات كونه صانعاً بالاخيتر وإذا ثبت كونه صانعاً بالاخيتر لزم أن يكون مصنوعاً حادثاً هو معنى قولنا العلم بالحدوث يتأخر عن العلم بالصانع على الثاني وبيان ابطال كونه صانعاً بالتعليل أو الطبع انه لو كان كذلك لكان مصنوعه متحداً كالكرة لعدم التفاوت في مصنوع العلم والطبيعة مع ان الوجودات مختلفة بسطوئيل وبنت قسبر وغير ذلك مما هو مشاهد وأظهر هذه الأقوال وأهلها وان كانت كلها طرقاً موصلة إلى المطلوب هو العلم بالصانع لان الكلام في الاستدلال بالانزعى المؤثر فلا بد من وجود الاثر خارجا مع العلم ان الحدوث لا يتصف به الا ما كان موجودا خارجا بخلاف الإمكان فانه كما يتصف به الوجود يتصف به المعلوم فلا يدل على وجوده موصوفه يدل على أوجبه مذكور اقتصر العصف عليه فيما سيأتي حيث قال أماديل وجوده تعالى خفوت العالم الخ (قوله وعن رالشبه) جمع شبهة وهي ما يظن دليلا وليس بدليل سميت بذلك لاشتباه أمرها على الناظر والمراد بها ما يشمل الاعتراضات كالاغراض الآتي فانه ليس مسوقا على وجه الدليل بل على وجه كونه اعتراضا على دليل أهل السنة

للمطلوب من المكلف

عند القائلين بوجوب

للمعرفة هو الدليل الجلي

وهو المجوز عن تقريره

وحل شبهة كالأقيل له

أستدأن الله موجود

فيقول نعم فيقول له

وما ديك على ذلك

فيقول هذه الخلافات

ويجوز عن كفيته

دلالتها من لها هل هي

من جهة حدوثها أو

إمكانها أو ههنا وأخبر

ذلك وعن رد الشبه

التي أوردها للمصنف

من ان اعراض العلم

حوادث لأول لها

وتحذرك من الضلال

ومعنى جل

(١) قوله وإضافة

الحدوث للضمير الخ

للتبني وإضافة جهة

الحدوث لبيان والتقدير

جهة هي حدوثها كما

يأتي بعده

الآتي تقريره وفي بعض النسخ الشبهة بالافراد وقوله التي أوردها الملحدة أي على دليل أهل السنة الذي استدلوا به على حدوث العالم وحاصله ان العالم اجرام واعراض فاستدلوا على حدوث الاعراض بتغيرها وعلى حدوث الاجرام بحدوث الاعراض لانها ملازمة لها وما لازم الحادثة حدث فقالوا في تقرير الدليل على حدوث الاجرام العالم صفاته أي اعراضه حادثة وكل من كان كذلك فهو حادث ينتج العالم بمعنى الاجرام حادث وان شئت قلت العالم أي الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الحادثة فهو حادث ينتج العالم حادث ثم ان الملحدة اعترضوا بكري هذا الدليل وقالوا انسلم أن من صفاته حادثة حادث ولا أن كل ما لازم الحادثة حادث لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التي لازمت الاجرام لها مبدأ يقتضيه عندها ونحن قول لا مبدأ لها بل ما من حادث الا وقبله حادث وهكذا لا إلى أول الاجرام قديمة وقام بها اعراض حادثة لا أول لها الا ترى ان السموات قديمة واعراضها هي الحركات الحادثة لا أول لها افراد الشارح بالعالم بعنه وهو السموات اذهي التي يقولون بقدمها من العالم العلوي وبقدم العناصر الاربع الماء والارض والهواء والنار من العالم السفلي اما شخصنا مثلها فهي حادثة بافتقار منا ومنهم ومصادرها بعراضه حركات تلك الافلاك فندهم اجرام الافلاك قديمة وحركاتها اللازمة لها أي كل حركة منها حادثة واقدام جنس تلك الحركة ولا يلزم من حدوث تلك الحركات حدوث السموات لعدم مبدأ افتتح منه تلك الحركات اجاب أهل السنة عن ذلك بأجوبة منها لزوم التناقض في قولهم حوادث لا أول لها ان مقتضى كونها حوادث أن يكون لها أول ومقتضى لا أول لها عدم الحدوث ومنها أنه لا وجود للجنس الا في ضمن افرادها بافتقار منا ومنهم فيلزم من كونها حادثة أن يكون جنسها حادثا وهي لازمة للاجرام فيلزم أن تكون تلك الاجرام حادثة ومنها برهان التطبيق وهو أن يفرض حركت من الآن الى المالا نهاية في جانب الماضي ثم يفرض حركت زمنية بيننا وبيننا عليه السلام الى المالا نهاية له في جانب الماضي ايضا بأن تقسم الحركات من زمن بيننا الى الازال نصفين ثم تزيد على أحدهما الى زمنا ولا تزيد على الأخرى يوجد جلتان حقيقة ثم تقبلي أي تقابل حركته من الآن بحركة من أن سيدنا محمد عليه السلام فان تساوت تلك الحركات بأن كان كلا أخذت حركته من هذه السلسلة وحركته من هذه السلسلة فلم نجد من السلسلة الأخرى حركته تقابلها لم تهاهي الناقصة يلزم من تهاهيها تهاهي الأخرى لانها لم تزد عليها الا بقدر متناه والزائد بالقدر المتناهي يلزم أن يكون متناهي والتهاهي يستلزم الحدوث وأن يكون لها أول فيقبل قولهم حوادث لا أول لها وبعضهم قرر برهان التطبيق على وجه آخر سيأتي مع زيادة (قوله انصف بالرفع الخ) انفسرت الرفع بالظنة أي الصفات الدالة على العظمة كالقدر وقول الارادة نحوهما كان قوله ونزه الخ مغايرة وأقاد الكلام حيث ان مرجع جل للصفات مطلقا ثبوتية كانت أو سلبية وانفسرت بالتره عن كل خص ما أخذ من الترفع بمعنى التعالي عن النقص كان قوله ونزه الخ تفسيرا له وأقاد الكلام حيث ان مرجع جل للصفات السلبية فقط وقوله انفسر بصفة الجلال فسر بعضهم صفات الجلال بالصفات السلبية بوجه تسميتها بذلك أنه يقال جل عن كذا أي تزه عنه وحيث ان يكون عز مراد بالجل على المعنى الثاني المتقدم وفسرها بعضهم بمجاهة من صفات السلب والاثبات فيكون مراد بالجل على المعنى الاول المتقدم أيضا وقد تطلق صفات الجلال أيضا على ما قبل صفات الجلال فالاولى كالقدر والبطش والقبض والانتقال الثانية كالرجة والبسط والفران وهذا والاحسن أن يراد بجل صفات السلب وبعض صفات الثبوت فيكون من باب تقديم التخلية على التحلية (قوله أو غلب) أي قهر وقوله لا مبالغ عليه وعلى هذا يكون عز مغاير للجل (قوله أو حي الله إليه الاحكام) أي سواء كان له كتاب أو نسخ لشرع من قبله أم لا واعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع لعدم شموله من لم يوح

انصف بالرفع التي
لا تماثل ونزه عملا
يليق به بمعنى تميز
بصفة الجلال أو غلب
لانه قاهر لجميع الاشياء
وقوله وكذا يجب عليه
أن يعرف مثل ذلك في
حق الرسل عليهم
الصلاة والسلام أي
ما يجب في حقهم وما
يستحيل وما يجوز
والرسول هو الذي
أوحى الله إليه الاحكام
وامره بتبليغها فان
لم يؤمر بالتبليغ

إليه أحكام بل أمر بالعمل بشرع من قبله كزكريا ويحيى وداود وسليمان وغيرهم من رسل بني إسرائيل
المعويين بعد موسى فإنه يوحى إليهم أحكام بل أمر بالعمل بأحكام التوراة وأما بور داود فكان مجرد
قصص ومواعظ لأحكام وأجيب بأن المراد بإحكام الأحكام ما يشمل إحياء العمل بها فيدخل من ذكر لانه
أوحى إليهم العمل بما في التوراة (قوله فهو نبي) أي فقط والافعال رسول نبي أيضا (قوله فما يجب) أي
هذه العاقلة تسمى فاء القصيدة لأصاحتها أي دلالتها على شرط مقدر تقديره أن أردت معرفة ما يجب فما يجب
الح والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء بخلاف الوجوب للتقدم في قوله ويجب على كل مكلف شرعا الح فان
للمراد به ما يتألف على فعله أي اعتقاده ويعاقب على تركه والمراد عدم قبول الانتفاء عقلا أو شرعا أي بالدليل
العتق أو الشرعي وكذا يقل في الاستحالة الأيتقان المراد به عدم قبول الثبوت عقلا أو شرعا فالمراد بالواجب
والمستحيل في كلامه ما هو أعم من العقليين والشرعيين بدليل ماسأى في البراهين فإنه ين بعض العقائد
بالعقل وبعضها بالعقل بخلاف الواجب والمستحيل اللذين تعرض لشرعهما سابقا بقوله فالواجب ما لا يتصور
الح فان المراد بهما الواجب والمستحيل العقليان فقط فان قلت ظاهر قوله سابقا ويجب على كل مكلف أن
يعرف ما يجب الح أن الواجب معرفة جميع الواجبات والمستحيلات لأن ما من صبيغ العلوم وأتباعه هنا
عن التبعية ظاهر في أنه لم يبين جميع ما يجب بل بعضه وهو العشرون فيقتضي أن المكلف مطالب بزيادة
عليها وليس كذلك والجواب أن كلامه سابقا باعتبار كالاته تعالى مطلقا فيجب علينا أن نفقد أن له تعالى
صفات أي كالات لانهاية لها في نفس الامر إلا أن بعضها كافئناه تفصيلا للدليل عليه كذلك وهو
ما ذكر هنا بعضها ككتابها أجالا فنقله ويجب على كل مكلف أن يعرف أي تفصيلا في التفصيلي واجالا
في الاجالي وقوله فما يجب معناه ان أردت معرفة ما يجب تفصيلا فيجب الواجب التقدم وهو الواجب
مطلقا عشرون وهي الواجبة تفصيلا ولا يرد الاشكال الا لو كانت العشرون بعض الواجب تفصيلا
وليس كذلك بل هي الواجبة تفصيلا وذلك بعض الواجب مطلقا (قوله من معنى بعض) في نظرنا لو كانت
بعض لكانت اسما فكان الاولى أن يقول من للتبعض وقوله أي من بعض كان الاولى حذف من
فيقول أي من بعض لما يزعم في كلامه من الجع بين التفسير والمفسر (قوله لان صفات مولانا) تعليل لجعل
من معنى بعض (قوله لا تنحصر في هذه العشرين) أي لا تختص بها وعدم الحصر في العشرين صادق
بازيادة عليها مع النهاية وبازيادة مع عدم النهاية فنقله اذ كالاته تعليل لعدم الانحصار بما هو أخص منه
لتصوره على الصورة التي نلتكنا لما كانت هي المقصودة اقتصر عليها في التعليل (قوله لانهاية لها) أي في
نفس الامر وثبوت ما لا نهاية ليس متوقفا على النسبة للتقدم سواء كان في الصفات الوجودية أو غيرها
لما بالنسبة للعاد فان كان بمعنى لا أوله ولا آخر فتستحيل وان كان بمعنى أنه لا أوله وآخره لم يجر كنعيم
الجنان فإنه لا يتناهي بمعنى أنه لا ينقطع بأدنى لا يتجدد بعدها شيء وأما كل ما وجد منها فيماضي اليزمن
الحال فهو متناهية مبدأ ومتنهية صفاته تعالى لانهاية لها في نفس الامر وقوله لم كل ما دخل في الوجود فهو متناهية
مخصوص بالحادث ومع كونها غير متناهية يعلمها الله تفصيلا وما يراه من التناهي فهو بحسب عقولنا
القاصرة فان هناك أمور لا يجب تسليمها وان لم تسعها عقولنا ككلمات الاولياء فانما موجودة في نفس
الامر ويجب تسليمها وان كانت العقول لا تسع ذلك (قوله لم بكلفنا الله) أي تفصيلا لا يعرف أي التصديقي
وقوله ما نصب عليه دلالات تفصيلا عقليا كن أو تقليا وقوله تفضل علينا باسقاط التكليف أي تفصيلا وأشار
بقوله وتفضل إلى أنه يجوز للولي أن يكلفنا بها تفصيلا مع كونها غير متناهية بخلاف العادة القائلين بمنع
التكليف بما لا يطابق في ذلك إشارة إلى مدعهم وأما أمل الست فجمهورهم على جواز ذلك التكليف وان
لم يرجع في غير العقائد فانها فوقهم على القول بان النظر واجب على كل أحد وان لم يكن فيها أهلية لفهمها وانما

فهو نبي

ص (فما يجب لمولانا
جل وهز عشرون
صفة وهي الوجود)
(ش) من معنى بعض
فهي للتبعض أي من
بعض ما يجب لان
صفات مولانا جل وهز
الواجبة لا تنحصر في
هذه العشرين اذ كالاته
لانهاية لها ولم يكلفنا
الله الا معرفة ما نصب
لنا عليه دليلا وهي
هذه العشرين وتفضل
علينا باسقاط التكليف
بما لم نصب لنا عليه
دليلا أي الوجود وقوله

سقطت المؤاخبة فضلا منه تعالى والخلاف بينهم انما هو في الوقوع فبعضهم أثبت و بعضهم نفيه وتضيف ذلك يعلم من شرح الحلق على جمع الجوامع (قوله والعشرون صفة هي الوجود) الصفة والوصف والامت عند الحاجة بمعنى واحد وهو التابع للخصوص وأما عند المتكلمين فقد يطلق الوصف بمعنى الصفة وقد يفرق بينهما بأن الصفة ما قام بالوصف والوصف ما قام بالوصف اذ هو الاخبار بقيام الصفة فهو صفة الوصف وهي صفة الموصوف وانما قدم الوجود لانه كالاصل بالنسبة الى باقي الصفات اذ الحكم بما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز كالترغيب لتقدمه عليها يشبه تقديم التصور على التصديق واتفق جمع الملل مؤنثها وكافرها على وجوب وجود المانع واعبرة بقول جماعة من جهة الفلاسفة ان حدوث العالم امر اتفاق بغير فاعل لانه يلزمه البطلان ولما اصابنا القيم ما تجل بغير في علم التوحيد وزفها السلطان ومشى العلماء معها سائلا مراءة وهي لا تعرفه فاخبرها فقالت اني افسدك فقال لا لكن ر بما طرأ شبهة فتقدم بهذه الكتب فقالت كل من جادلني في الحق وقت عينه بما يصح وقوله الى آخر ما ذكر جواب عما يقال الوجود ليس هو العشرين فلا يصح الاخبار وحاصل الجواب أن الخبر ليس الوجود فقط بل هو وما عطف عليه فبالفاظ في مثل ذلك عطف تلك الاشياء وجعله شيا واحدا قبل الاخبار بها فكل واحد منها لا يحل من الاعراب بل الاعراب للجموع والحكم به على كل واحد من باب الحكم على الجزء بحكم الكل (قوله والوجود صفة) هذا تعريفه بناء على القول الضعيف وهو قول الرازي القائل بان الوجود غير الموجود وقوله ثبوتية أي لما ثبتت أي تحقق في الخارج عن النهن لا تنصف بالوجود أي خارجا بحيث تمكن رؤيتها بالبرص كالمعاني ولا بالعلم أي بحيث تكون أسرا عديا كالقديم والبقاء اذ لو انصفت بالاول لكانت موجودة ووجودها متصف أيضا بالوجود وهكذا في غير التسلسل ولو انصفت بالثاني لزم أن الشئ الموصوف بالوجود ينصف بالعلم أيضا وذلك تناقض فثبت انها واسطة بين الوجود والعدم بناء على القول بانبات الواسطة وسيأتي الكلام عليه واعلم أن التعريف المذكور شامل للمعنوية فهو من التعريف بالعلم وقد أجاز المتقدمون من المناطقة وفي بعض النسخ نفسية وهو غير ظاهر لانه انما يجري على القول المتقدم القائل بان الوجود عين الموجود مع أن هذا التعريف مبني على مقابله كإسراء (قوله لانها من جهة الاحوال) علة قوله لا توصف بالوجود لان قوله عند القائل بها أي وهو ضعيف والحق لا حال أي لا واسطة بين الوجود والعدم فالوجود ليس حالا بل هو عين الموجود وليس هناك صفات ثابتة في الخارج زائدة على المعاني تسمى حالا ومعنوية بل المعنوية عبارة عن قيام المعاني بالثبات وذلك القيام امر اعتباري لا يثبت له الا في النهن فمن أثبت الاحوال يقول قام بالثبات مستفان العلم مثلا وكونه علما ومن نقاه يقول لم يقم بها الا صفة واحدة فقط وهي العلم مثلا وأما الكون علما فليس صفة زائدة بل هو امر اعتباري وهو قيام العلم بالثبات وأما ما اشتهر من أن نافي المعنوية كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كأن ينفي كونه قادرا ويثبت كونه عاجزا وينفي كونه علما ويثبت كونه جاهلا وهكذا الانافي ثبوتها في الخارج وز يادتها على المعاني لان هذا هو الحق كإسراء وهذا كقولهم نافي المعني كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كأن ينفي القدرة ويثبت العجز وهكذا الانافي ثبوتها في الخارج وز يادتها على القات فان المعتزلة ينفيونها ويثبتون المعنوية مع أنهم لا يكفرون واعلم أن الامر الاعتباري يطلق على ما اعتبره المعتزلة وفرضه لفرض مع كونه ليس له تحقق في نفسه كبحر من زئبق وهذا ليس مرادنا هنا ويطلق على ما تحقق في نفسه بقطع النظر عن اعتباره معتبر وفرض فرض لكن لا يثبت له في الخارج بل في النهن كالامكان وهو المراد هنا والفرق بين الاحوال على القول بها وبين الامور الاعتبارية بهذا المعنى أن الاولى ثبوتها خارجي أيضا بخلاف الثانية فذهني ولما كانت الاولى من متعلقات القدرة دون الثانية وكل منهما صفة ثبوتية لا تمكن رؤيتها لعدم ارتقاها الى درجة

والعشرون صفة هي الوجود الى آخر ما ذكر والوجود صفة ثبوتية لا توصف بالوجود ولا بالعدم لانها من جهة الاحوال عند القائل بها

الوجود وإن كان ثبوت الثانية أنزل من ثبوت الأولى بخلاف المسئلة الوجودية كالضرورة عليها تمكن رؤيتها والامتناع ولقد ائتمهم بقولون إن مصحح الرؤية هو الوجود (قوله هو الحال الخ) بيد أن عرضها بالتعريف الاعتراف بغيرها بالتعريف الاخص فقال هو الحال الخ وهذا تعريف الوجود مطلقا أى سواء كان قديما أو حديثا لا يقال هما حقيقتان مختلفتان فلا يمكن اجتماعهما في تعريف واحد لا نأقول هذا التعريف رسم بالضرريات لا لتحقيق بالذاتيات والتمنع انما هو في الحد في الرسم فان قلت ان قوله الواجب للذات ظاهر في الوجود القديم وهو وجود المولى لا في وجودنا لانه يقبل الانتفاء فكيف يجعل التعريف شاملا لهما قلت ليس المراد بالواجب عدم قبول الانتفاء حتى رد ما ذكر بل المراد به عدم الانشكاك فغنى الواجبة للذات الثانية لما ثبت لا ينفك عنها وذلك لا ينافي قبول الانتفاء لان وجوب شيء لشيء لا يستلزم سلب العلم السابق عليه فوجودنا وإن كان يقبل الانتفاء لكنه لا ينفك عن الذات والمراد بالذات ما يشمل مقام بنفسه ومقام بغيره لا مقام بنفسه فقط ألا ترى أن اليأس والسواد متباينان بالوجود وان اللونية صفة نفسية ملزمة مع انهما عرضان قائمان بغيرهما (قوله مادامت الذات) ماصدريه طريقة متعلقة بالواجب أى الواجب مدة دوام الذات وانما كانت مصدرية لتأويلها مع ما يصحها بمصدر ظرفية لانه هذا المصدر عن الظرف نيابة للمضاف اليه عن المضاف اذ صرح المصدر بنوب عن الظرف في اعرابه والدلالة عليه فكأن ما أول به كانهما فان تقديره دوام الذات وهذا المصدر نائب عن الظرف أعني مدة فهو من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقام مودم تام لا خبر لما ظهر في محل الاضمار ولم يقل مادامت لمفعول توهم عود الضمير على الحال وهو فاسد فان قلت أى فائدة لا يندفع هذا القيد أعني قوله مادامت الذات مع أن التعريف بغيره يصح قلت فائدة التنبية على ان الذات متزامنة للوجود حتى تحققت الذات تحقق وجودها لان الامر النفسى لا يتخلل عما هو نفسى وإنما يقال مادامت لا يتخفف فزاد ذلك القيد لافادة الزوم لا يقال هو مستفاد من قوله الواجبة للذات لما تقدم من ان معناه الثانية لما ثبت لا ينفك عنها لا نأقول هو أظهر في افادة ما ذكر وهذا كله ان جرينا على اخراج المنوعية بقولنا غير ملزمة كاشع الشارح فان جرينا على ما سياتي من اخراجها بمادامت الذات كان هو المحتاج اليه دون قوله غير ملزمة بقوله غير بالنسب حال من الحال على منبه من يرى محي الحال من الخبر فان الخلاف ثابت فيه كجيبه من لبثنا أو من ضمير الواجب ولا يصح أن يكون خبر الدام بناء على انها ناقصة لان الذات لا تطلق قال بعضهم وكذا لا يصح أن يكون الرفع صفة للحال لان لفظها معرفة غير نكرة وفيه نظر لان لفظ الحال وان كان معرفة لكنه نكرة معنى فيصح أن يكون غير صفة (قوله فخرج بالحوال الخ) جعل المعاني والسلبه غير ملزم مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه وقوله وأخرج الاحوال المنوعية لاجل حاجتها الى اخراجها بذلك لانها خارجة بقوله مادامت الذات فان معناه ان الوجود هو الحال الواجب للذات قيد دوام الذات فخرج ما لم يدم بدوام الذات كالمنوعية فان دوامها بدوام معانها لا بدوام الذات فهي ثابتة للذات مادامت الذات حياطة فالتقدير المذكور ليان الواقع لا لا احتراز لكن لما كان أصح في اخراج بمقوله أحوال الشارح الاخراج عليه وقيل ان قوله مادامت الذات خرج به المنوعية بالحادثة وغير ملزمة بغيره بالمنوعية القديمة وفيه بعد هذا وأورد على التعريف المذكور أن الوجود كالمنوعية في كونه معللا فان معناه ثبوت الشيء أى حصوله في الاعيان على القول بأنه حال فلا بد من صفة تقتضى ذلك الحصول وأجيب بأنه لا يجوز تعليل الحصول المذكور بصفة قائمة به لان اتصافها بمسبوق بحصوله في نفسه اذ حصول الشيء في نفسه سابق على حصول غيره فلو كان حصول غيره علة لحصوله لزم البور (قوله أى تلزمها) أشار به الى أن المراد بالتعليل التلزم لا التاثير اذ المعاني ليست مؤثرة في المنوعية بل ان اعتقاد ذلك كفر وكذا كل موضع

وهي الحال الواجب
للذات مادامت الذات
غير ملزمة بغيره فخرج
بالحوال المعاني والسلبه
وقوله غير ملزمة بغيره
أخرج الاحوال
المنوعية لانها تعلق
بالمعاني أى تلزمها

أطلق فيه التحليل عند أهل السنة فالمراد بما ذكر (قوله كقدار) الأولى ككونه قادرا اذ قدر اسم من
أسماه تعالى لاستحقاقنا يقال فيها بعه (قوله فأنه ملل بقيام القدرة) فيه تسميع اذ العلة هي القدرة
لا قيامها لانه أمر اعتباري فكان الأولى حذفه وكذا يقال فيما بعد الآن يقال نعمن اضافة الصفة باعتبار
التأويل الى الموصوف والاصل بالقدرة القيام أى القاتقوا انما التركيب ذلك التسامح لان مجرد القدر مثلا
يكون اعتبار قيام الموصوف لا يستلزم الكون قادرا مثلا وانما تسميعهم كثيرا يقولون يلزم من قيام القدرة
بمحل كون المحل قادرا وهكذا (قوله واختلاف الخ) كاستدراكه على ما قبله كأنه قال ما قسم عما يقتضى
أن الوجود غير الموجود ليس متفاعله لانه قد اختلف الخ (قوله هل هو نفس ذات الموجود الخ) وعليه
فالوجود مشترك اشتراكا لفظيا كلفظ عين ونحوه من المشتراك اللفظية للموضوعة لكل من معانيها
على حسنة فليس هنا وجود مطلق ووجود خاص هو فرد بل ليس هناك الاحقائق مختلفة يطلق على كل
واحد منها لفظ الوجود على سبيل الاشتراك اللفظي بخلافه على القول الآتي فأنه مشترك اشتراكا معنويا
كأنسان فهو متواحيين أن أفرادها لا مشكك كاليابض لعلم اختلاف الأفراد وقد استدلل على هذا أعني
كون الوجود عين للموجود بحجج منها أنه لو كان زائدا لم يلزم اما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان
موجودا لزم التسلسل لان وجوده يتصف أيضا بوجوده فلهذا فيلزم ما ذكر وإن كان معدوما لزم انصاف
الشيء وهو الوجود بنفيه وهو المسمى بذلك محال ورد أيضا بأن المتع انصاف الشيء عين النقيض كأن يقال
الوجود عدم والموجود معدوم أما انصافه بنفيه على وجه النسبة كأن يقال الوجود عدمي أو الاشتقاق
كأن يقال الوجود معدوم فلا يمتنع وما هنا من هذا القبيل لا نقدرنا الوجود معدوم أى لا يحقق لفي الخارج
ولا يلزم من ذلك أن الذات المتصفة بالوجود معدومة لان عدم قائم بنفسها وهو الوجود لا بهو نظير ذلك
السواد قائم بالجسم وتحض الجسم لاجسم والسواد فرد من أفرادها لأن كل مسقة قائمة بغير فرد من أفراد
جسمه فالجسم متصف بالسواد من أوصاف السواد أنه لا جسم فقد انصاف بعدم الجسمية ولا يلزم منه أن
الجسم معدوم لان المتصف بالعدم انما هو القائم به لا هو فيصدق أن الجسم ذو لاجسم وكذا ما نحن فيه
فان عدم وصف للوجود قائم بالذات فهو وصف لقائم بها ولا يلزم من ذلك أن تكون متصفة به بل هي
متصفة بذى للوجود ولا عنور فيه ومنها ذكره الأشعرى وهو انه لو كان الوجود زائدا على الماهية
على ضالها لكانت الماهية من حيث هي غير موجودة أى كانت في مرتبة معروضة للوجود أى صالحة
خالية عنه فكانت معدومة لاستحالة ارتفاع النقيض فيلزم انصاف المعدوم بالوجود وهو ناقض
ورديان الممكن هو لا يقتضى ذاته أن يكون موجودا أو معدوما فلما كان صالحا لان يتوارد عليه
الوجود والعدم على سبيل البديل كان في نفسه عاريا عنها بمعنى أن ماهيته في حد ذاتها وهي مرتبة
معروضة للوجود والعدم خالية عنها غير موصوفة بواحد منهما فقولنا فكانت معدومة فيلزم الخ في حيز
التع ومع هذا فالحق مذهب اليه من ان الوجود عين الموجوداته لاحال ثم أن أكثر الشيوخ أخذ بظاهر
كلامه في البليل المذكور فأبى هذه العبارة على ظاهرها فقال معنى كون الوجود عين الموجودات متعديان
مفهوما وباصدا والمحققين أولوها فأولها السعد بقوله معناها ان الوجود ليس له تحقق في الخارج
زائد على تحقق الذات بل هو أمر اعتباري فليس للماهية تحقق ولعارضها السمي بالوجود تحقق آخر
بحيث يكون هناك شيان متحققان خارجا كل جسم والياض وهذا لا ينافي كونه أمرا اعتباريا بلا حظ في
الفهم زيادة على ملاحظة الذات كما كان الحادث فان الامكان أمر اعتباري يلاحظ في الفهم زيادة على
ملاحظة الحادث كما س (قوله فلا يكون حقة) أى لان الصفة اسم للامر الزائد على الموصوف وهذا ليس
كذلك على مسألتى (قوله وهو مذهب الشيخ أبي الحسن) واسم على منسوب الى أبي موسى الأشعرى

كقدار فانه ملل بقيام
القدرة بالذات وكذا
مرى ملل بقيام الإرادة
الى آخرها واختلف في
الوجود هل هو نفس
ذات الموجود فلا يكون
صفة على هذا القول
وهذا مذهب الشيخ
أبي الحسن الأشعرى

الصحابي والماتريدي اسمه محمد (قوله وقد تساع الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال إذا كان مذنب لا شمرى
 أن الوجود عين للوجود فكيف يعدم المصنف التابع لمن الصفات وحاصله أنه تساع أى يجوز أن أطلق
 اللفظ على غير ما وضع له لعلقة المشابهة من حيث الوصف في اللفظ فهو استعار تمصر حق ليس في ذلك جمع
 بين الطرفين كما توجه بعضهم لأنهما لم يحتصفا في جهة واحدة على وجه يفي عن التشبيه وقوله ووجه التسامح
 أى وعلاقة الجواز وحاصله أن الوجود يكون وصفاني اللفظ كالصفة فكما يقال افتقار إلى الوجود فلا
 حصلت المشابهة بينهما من هذه الخبيثة فصح إطلاق الصفة عليهما وإن كان في المعنى ليس أمرًا زائداً وعلى هذا
 فيكون إطلاقها عليهما على سائر الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته ويجزؤه وهذا كله إن جرى بنا على عدم
 التأويل في عبارة الشيخ السابقة فلان جرى بنا على ما هو الحق من تأويلها فلا تساع لأن الوجود حينئذ يكون
 أمراً اعتبارياً يوهو زائد على الذات في التعلق فأطلاق الصفة عليه حقيقة لا يجوز لأن الصفة كجائى تطلق
 على الأمر الوجودى وتطلق على ما ليس بذات الشامل للوجودى وغيره ممن لم يعترض السكتاني على قوله
 فقصها بالوجود لفظاً وهو ظاهر أن هذا إطلاق هذا اللفظ لا يتعدى إلى المعنى أصلاً للمعنى عليه ذات مولانا
 يطلق عليه اللفظ الوجود أو نحو هذا وليس كذلك إذ الخفاء أن ثبوت الوجود لله تعالى حكم صدق يجرى
 عليه للثبات كونه في كتبهم وأثبتوا محض حدوث العالم وإمكانه وذلك يؤذن بأن عدمهم استامعنوى وذلك
 يحصل بعمله أمراً اعتبارياً انتهى بإيضاح (قوله) زائد على الذات أى صفة ثابتة في الخارج لم فصل إلى
 درجة الوجود بل هي واسطة بينه وبين العلم كلفونية فهي من جهة الأحوال عند القائل به لو قد استدلوا
 على ذلك بحجج منها إن ذاته غير معلومة فلان وجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده
 وفيه نظر لأن وجوده معلوم لنا من حيث الوصف فقط وهو أن ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم
 وأما حقيقته غير معلومة لانتقوله وجوده معلوم لاندون ذاته في حيز للمنع وقالت القلاسة الوجود غير
 الموجود في الحادث عنه في التقديم لأنه تعالى واجب الوجود وهو لا يكون عندهم الواحد من كل درجة
 فالزاد وجوده لتكثر لأن الموصوف عندهم بتكثر بتكثر الصفات وذلك يؤدي إلى التركيب المؤدى إلى
 الامكان وهو مناف للوجوب ولا يخفى بطلان ما ذهبوا إليه وقال الكرامية الوجود مقتضى كالتفرد مثلا
 ويمكن توجهه بنحو ما احتج به على القول الثاني انتهى هو قول الرازي * وإعلم أن الواجب على المكلف
 الإيمان بوجوده تعالى ولا يجب عليه اعتقاد كون الوجود عيناً أو غيراً له ولا يجب عليه اعتقاد كونها
 عين الذات أو غيرها ولا يبحث عن كيفيةها وتعلقها وتعددها واتحادها فان ذلك لم يأمر به الشرع وسكت
 عنه الصحابة والتابعون بل هو أعم من الخوض فيه لأنه بحث عن كيفيةها لا عن كيفية باعقل فالأمر بالإسكاف
 (قوله) والقسم والبقاء معطوفان على الوجود ثم ان قطع النظر عن العامل أعني فما يجب كان عطفهما
 عليه من عطف الغاير لأنه صفة نفسية وهما صفتان سلبتان فم ان اعتبر انه حينئذ يتحقق في التقديم
 والحادث وهما لا يتحققان الا في قدم صرح أن يكون من عطف الخاص على المعلوم كما ان قلنا ان الصفات
 الثلاثة نفسية أو سلبية اذ الوجود على الأول حال واجبه تعالى أولاً وأبداهم التقديم حال واجبه تعالى أولاً فقط
 والبقاء حال واجب له تعالى أبداً فقط وعلى الثاني الوجود سلب العلم مطلقاً سابقاً لكل حال لاحقاً ومستمر
 والقسم سلب العلم السابق والبقاء سلب العلم اللاحق وإن نظر للعامل المذكور كان من عطف اللازم على
 اللازم لأن الوجود من حيث وصفه بالوجوب يلزمه القسم والبقاء اذ كل من وجب وجوده وجب قسمه
 وبقاؤه وعطف البقاء على القسم حينئذ كذلك اذ كل من ثبت له التقديم استحال عليه العلم (قوله) في حقه
 تعالى) احترز به عن القسم في حق الحوادث كما في قولهم هذا بنا تقديم فانه عبارة عن طول مدة وجوده وإن
 كان مسبوفاً بالعدم وضبط طول المدة بستة فأذا قال كل من كان قديماً من عبيدى فهو حرق من عطف من له عند

وقد تساع الشيخ في
 عدمه صفة لأن الصفة
 زائدة على الذات لا نفس
 الذات ووجه التسامح
 أنك تقول ذات الله
 موجودة فقصها
 بالوجود لفظاً وقبل هو
 زائد على الذات فلا
 تساع في عدمه على
 هذا القول
 (ص) والقسم والبقاء
 (ش) القسم في حقه تعالى

سنتهم أنه في اصطلاح المتكلمين حقيقة في قدم المولى تبارك وتعالى مجاز في حق الحوادث وفي اصطلاح
 الثوريين بالعكس والصحيح أنه يجوز إطلاق القدم عليه تعالى فيقال هو جل وعز قديم لثبوت ذلك بالاجماع
 وورود في بعض الروايات بدل الاول ومضى وراسم في كتاب أوستة ولو كانت السنخبر بأحد جزاء الملاحظة
 عليه تعالى اختلاف وان أوهم تصافان لم يرد فيهما فان أوهم تقصا المتع اتفاقا والافيه خلاف أجازا لمعتلة
 والتمضى من أهل السنو منعتة أهل السنة وهو الصحيح وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فجوز
 الصفتي ما دلت على معنى زائعا على الثبات دون الاسم وهو ما دل على نفس الذات وحدها أومع الصفة
 وسأقي التخصيص على هذا بوضع من هذه العبارة (قوله عبارة) أى معبر به وظاهره أن الواجب له تعالى
 لفظ قدم وليس كذلك الآن قال في كلامه حنف والتقدير مملول عبارة وذلك للملوك هو في العلم الخ
 ولو حنف عبارة وقال القدم في العلم الخ لكان أولى وكذا يقال فيما يأتي (قوله من في العلم) التي في
 العبارات المذكورة المراد به الاتقاء لا حقيقة انتهى هو فعل الفاعل والاتقاء المذكور بمعنى العلم فيصير
 معنى التمر في الاول القدم هو عدم العلم السابق الخ ولا خفاء ان عدم العلم اما وجود أو ثبوت فيرد عليه
 حينئذ أمران الاول صدق على الوجود الا ان فيقتضى كونه متعاقبية وليس كذلك والثاني كون القدم
 ليس صفة سليقة لان العبرة في الوجودى والعلمى بالمعنى لا باللفظ ولنا ذهب بعضهم الى انه صفة ثبوتية وعرفه
 بهذا التمر في وجهه مقابلا للقول بأنه متعاقبية والقول بأنه صفة نفسية (قوله السابق للوجود الخ)
 اعترض على التعارض الثلاثة حيث اعتبر الوجود فيها بأمرين الاول انها لا تشمل قدم الاحوال على القول
 بها انتهى سلمها الحنف حيث عدّها من جملة الصفات الواجبة له تعالى لانها ثابتة لا موجودة فالقدم بالنسبة
 لها عبارة عن في العلم السابق لثبوتها هكذا وأجب بأنه أطلق الوجود وأراد الثبوت من باب إطلاق
 التلخيص ولراية العلم لكنه مجاز يفتر الى قرينة هنا الا أن قال القرينة متعاقبية والاحسن
 أن يجاب بان المراد بالوجود الوجود في نفس الامر والاحوال على القول بها تنصف بانها موجودة في نفس
 الامر أى في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فرض وان لم يكن لها وجود في الاعيان لان
 الوجود في نفس الامر أعم من الوجود في الاعيان اذ هو عبارة عن تحقق الشيء في نفسه بقطع النظر عما
 ذكر أو بان التعريف المذكور مبنية على الصحيح من في الاحوال الثاني أن أوصافه تعالى التزجية
 كالتقدم وما بعده من السلوب يجب التقدم لها عقلا فلا يصح سلبه عنها الا في الازل ولا في الازل ومع ذلك
 لا تشملها تلك التعارض لعدم وجودها الآن يجاب بما تقدم من أن المراد بالوجود الوجود في نفس الامر
 بالمعنى للتقدم لا لاقال لوجب له التقدم لزم التسلسل لان قدمها ينصف أيضا بقدم ذلك التقدم بقدم آخر
 وهكذا فيزيم ما ذكر لا ناقول التسلسل لا يضر الا في الامور الوجودية لا في العلميات كما هنالكا في الامور
 الاعتبارية وهذا كنه قلنا بترادف القدم والازل وان كانا متماصين مالا ابتداء لوجوده وهو التحقيق
 كما قاله الامام الفهرى المعروف بابن التلساني وهو محمد بن محمد بن علي بن شرف الدين التلساني شافى
 المذهب مصرى البار أحد تلامذة المقترح مات في حدود خمسين وسنة أمان قلنا بتأخيرها وان القدم
 موجود لا ابتداء لوجوده والازل مالا ابتداء لوجوده أعم من أن يكون موجودا أو معدوما فلا رديش من ذلك
 لان صفات السلوب لا تنصف بالتقدم لعدم وجودها وانما تنصف بالازلية (قوله عن في الاولية) أى عن علم
 الاولية فهذا التعريف ظاهر في أن القدم سلبى وكذا ما بعدم الاولية تطلق بمعنى الابتداء ومقابلها الآخرة
 بمعنى الانتهاء وتطلق بمعنى السبق على الاشياء ومقابلها الآخرة بمعنى البقاء بعددنا وانما في المناسب هنا
 الاول وقوله للوجود فيما تقدمه الام لا تعدية متعلقة بالاولية بخلافها فبقوله قلنا بمعنى على متعاقبة بالسابق
 وقوله أو عن في اقتراح الوجود أى كونه مفتحلا وهذا التعريف قريب عما قبله كاسر (قوله كما بمعنى

عبارة عن في العلم
 السابق للوجود وان
 شئت قلت أو عن في
 الاولية للوجود أو عن
 في اقتراح الوجود كلها
 بمعنى

واحد) فيه نظر لانه ان أراد متحدة مفهوما فمتنوع لما علمت من أن اقدم على الاول أمر ثبوتى وعلى
 الآخر نسلى أو مصادف كذلك لان مصادقت الثبوتى أى جزئياته أمور ثبوتية ومصادقات العدى أمور
 عديمة الآن يقال مراده أنها تقول فى نفس الامر الى شئ واحد وهو عدم الاولية للوجود أو مراده ان أولائها
 بمعنى وان اختلف متعلقها الذى بعدها (قوله والبقاء الخ) فى كلامه حذف بدل عليه ما قبله أى فى حقته تعالى
 وهل يقال وأما فى حق الحوادث فهو ما نرى له سنة أو لا يقال لم يرد فى ذلك نص ويمكن القياس وقوله عبارة
 عن نفي العلم الخ يعلم بحسب عدم اتحاد هذين التعريفين مفهوما ومصادقا وفى كلامه حذف أيضا بدل عليه
 ما تقدم والتقدير وهما بمعنى واحد وفيهما مسمى بآيات تعريف يقابل التعريف الثانى للقدم بأن يقول أو عن
 نفي الآخرية للوجود ولعله تركه لقابلية أو نظر لكون الآخرين فى القدم بمعنى واحد كما مر فاقصر
 مقابليتهما على شئ واحد وقد علم مما قرر أن كلامنا القسم والبقاء صفتان سلبتان وهو الحق وقيل انهما
 تقييدتان لان كل منهما عبارة عن الوجود المستمر فى الماضى والمستقبل والوجود نفسى كما مر وقيل انهما
 صفتان موجودتان يقومان بالذات كالعلم والقدرة وقيل القدم نسلى والبقاء وجودى ويعلم بهذه الأقوال
 من شرح المصنف (قوله ومخالفة تعالى الخ) عطفه على الصفات الثلاثة قبله من عطف الألام على المذموم
 اذ من وجبت له تلك الصفات لزم أن يكون مخالفا للحوادث وإنما أتى بالضمير العائد لولانا عز وجل فى هذه
 الصفة والى بعدها التثنية أولان المخالفة والقيام بالنفس لما كان يصح اتصاف الحادث بهما فىقال زيد مخالفا
 لعمرو فى كذا وقام بنفسه أى لا يحتاج الى غيره فى أمور معاشه أى به للتخصيص على أن المراد المخالفة والقيام
 بالنفس التماسا لى تعالى ولما أتى بالضمير العائد له جل وعز ناسب أن يأتي بكلمة تعالى الله على التزيه لان
 الاولى للبعد ذكر التزيه متى ذكره تعالى وأتى به للرد على الجسمة فى هذه وعلى الجهوية وعلى التصارى فى
 التى بعدها ولم يكثر بقول التوبة حتى يأتي بها فى الواحدانية لوضوح بطلان كل الاتصاف والى بقية
 الصفات اما خلفه عن الضمير على مذهب الكافرين أو للهدم بما يهدمه كل مؤمن فاقول معناه الوجود
 للموجود لكل مؤمن وهو المطلق به تعالى وهكذا (قوله للحوادث) انما لم يقل للممكنات وان كان أهم لان
 الحوادث هى التى يتوهم للمائة بينها وبينه تعالى لمشاركتها فى الوجود والمائة لا تتوهم لابن الشيشين
 المشتركين فى الوصف فيحتاج لدفع ذلك التوهم بهذا المخالفة ولذا لم يذكرها المصنف الا بعد الحكم بالوجود
 وجعله من صفاته تعالى حتى يوجز ذلك التوهم فيحتاج لنبذه بما ذكر ولم يقل للعوالم بالجمع لان الحوادث
 أوضح ولشموها الموجودات خارجا والموجودات ذهنا كالخواطر النفسانية فانها حادثة أى متحدة بعد
 عدم تخلاف العوالم فانها اسم لاسوى الله تعالى من الموجودات فى الخارج اما خارج الاعيان كالاجرام
 والافراض أو خارج الازدهان كالجمرات عن الجريمة والرضية بناء على قول الفلاسفة للتبئين لهذا
 القسم من العالم وسعادات الملائكة والارواح ومذهب أهل السنن انها أجسام لطيفة نورانية والله تعالى
 كما هو مخالف لتلك مخالفة الموجودات فى الذهن فقط كالخواطر المذكرة فلذا قال أبو اسحق الاسفرائينى
 أجمع أهل الحق أن جميع ما قبل فى التوحيد فى كلين احدهما اعتقد أن كل ما يتصور فى الاوهام أى من
 الحوادث وصفاتها فانها تعالى بخلافه لان الذى لا يتصور فى الاوهام مخلوق له تعالى ثانيهما اعتقاد ان ذاته تعالى
 ليست مشبهة بذات ولا خالية عن الصفات وقال بعضهم محبت أو بمهاة صوفى ومأثمهم عن أربع مسائل
 فلم يجزى واحد منهم فاعتصمت لتلك فرأيت الذى يترك فأتانى عن حلى فأخبرته بذلك فقال سل
 مستلك فقلت له ما حقيقة التوحيد وماذا العقل وماذا التصوف وما حقيقة كفر فقال عليه الصلاة
 والسلام أما حقيقة التوحيد فهو ما خطر ببالك فهو هالك والله سبحانه وتعالى بخلاف ذلك وأما حد العقل
 فأدناه ترك الدنيا وأعلام ترك التفكير فى ذات الله عز وجل وأما حد التصوف فترك الدعوى وكتان

واحد والبقاء عبارة
 عن نفي العلم الاخرى
 للوجود أو عن نفي
 انتهاء الوجود
 (ص) ومخالفة تعالى
 للحوادث

المعاني وأما حقيقة القدر فهو أن تلك شياً ولا يملكه شيء وأنتراض عن الله تعالى في الحالتين ولم يقل العالم بفتح اللام لذكر وثلاثيتهم تصحيفاً للكسر ولا ينبغي فساد هذا إن قلنا أن المكسور لا يطلق الاعلى تعالى فإن قلنا أنه يطلق عليه تعالى وعلى الحوادث لم يمنعها لم يضر ذلك التصحيف لصحة إرادة المكسور في الجلة **(قوله أي لا يماثل شيئاً منها)** كان الأولى أن يقول كإتال الصنف أي لا يماثل شيئاً منها لأن المتبادر أن أوصاف الشيء عند الملائكة أحط وأقص من أوصاف الآخرين وإن كان المعنى واحداً من هذه الخاتفة تنفي عنه تعالى الجرمية والعرضية ولوازمهما فلا وزام الجرمية أربعة التركيب والتحيز والخلو وقوله للأعراض كلقادير والجهلات والأزمنة والقرب والبعد في المسافة والماسة والحركة والسكون والصغر والكبر والطول والقصر ولوازم العرضية أربعة أيضاً لم ينعلم قيامه بنفسه وجوب قيامه بغيره وعدمه في الزمان الثاني على قوله أنه لا يبق زمانين ولا تنفي عنه كونه تعالى متقدماً لان الصفة أعم من العرض إذا العرض هو الصفة القائمة بالجرم فلا بد من زيادة القيام بالنفس **(قوله)** وعبارة عن نفي الملائكة لا ينبغي ما في كلامه من التسمع إذا لعبارة اللفظ المعبر به فيقتضي أن الخاتفة لفظ وليس كذلك بل هي ملول ذلك اللفظ فكان الأولى أن يقول الخاتفة في الملائكة الخ وقد قدم نظير ذلك **(قوله)** ليست جوماً أي ملاماً فرأنا ولا حاجة لقوله كالأجرام لمعه بما قبله لا يقال مقتضى القاعدة وهي أن الشيء إذا دخل على كلام مقيد بقيد كان مسبباً ذلك القيد أن يكون الشيء في كلامه هو كالأجرام فيفيد لبوتاً جرمية له تعالى وهو باطل لأننا نقول القاعدة أغلبية وقد يكون مسبباً كلاماً من القيد والقيد كإنها أي ليست جوماً ولا كالأجرام وكذا إذا قال فيها بعد وهذا مع قطع النظر عن الاستثناء عن قوله كالأجرام والأفهر في الحقيقة مسبباً للمقيد فقط **(قوله)** وصفاته أي بكل صفة من صفاته فهو من باب الكسبة وهي الحكم على كل فرد فرداً لمن باب السكل وهو الحكم على المجموع لاقتضاؤه من مقابلة المجموع بالمجموع فيصير المعنى ومجموع صفاته ليس كجسم صفات الخواصات فيبهم أن بعضها كجها وهو فاسد **(قوله)** خصوصية أي تعلق بها التخصيص أي الإيجاد فهو لازم لما قبله والنفي منصب على كل من الأمرين وقوله بل هي قديمة أي ويلزم منها أنها ليست خصوصية وهو اضرب انتقالي عما قبله **(قوله)** وأفعاله أي مفعولاته وهي تعلقاً القدرة التنجزية كالخلق والرزق والاحياء والأمانة وقوله حادثة مكتسبة مسبباً الشيء قوله مكتسبة والأفأفعاله وهي تلك التعلقات حادثة متعبدية بعدم ففي متعبدية حدوث بالمعنى المجازي وهو التجدد بعد عدمه لا الحقيقي الشيء هو الوجود بعد عدمه فليست مخلوقة لأن الخلق لا يتصف به إلا الأحداث بالمعنى الحقيقي وأما أفعال العباد فهي حادثة مخلوقة لله تعالى مكتسبة لم أي ليس لهم في أفعالهم إلا الكسب وهو مقارنة قدرتهم الحادثة للأفعال أو تعلق قدرتهم الحادثة بها أو إرادتهم لها على الخلاف في تفسير الكسب وذلك الكسب مقارن لتعلق القدرة القديمة بالفعل فإذا حرك الإنسان يده تعلق بها قدرتان قدرة العبد على سبيل الكسب وقدرة الله تعالى على سبيل الخلق والكسب بالمعنيين الأولين أمر اعتباري لا يتصف بكونه مخلوقاً لله تعالى لأن الخلق لا يتعلق إلا بالأمور الوجودية كما علمت بخلافه بالمعنى الثالث **(قوله)** بل هو الخلق للكانات اضرب انتقالي أشار به إلى أن أفعال العبد ليست مخلوقة لهم وإنما لهم فيها مجرد الكسب والكانات جمع كائن سواء كان من مكتسبات العبد أو ليس من مكتسباتهم بل مخلوق لله تعالى وبيان ذلك أن الفعل الصادر من العبد كحركة يده تارة يكون مخلوقاً فقط كحركة كالمركب وتارة يكون مخلوقاً مكتسباً كحركة الخنثار فلها تعلق بها القدرة تارة قدرة الله تعالى وقدرة العبد ففي حيث تعلق قدرة تعالى بها يقال لها حادثة مخلوقة لا مكتسبة ومن حيث تعلق قدرة العبد بها يقال لها حادثة مكتسبة فكل مكتسب مخلوق ولا عكس ولما كان زهوق روح المقتول ناشئاً عن حركته القتال المكسوبة له أو غلبته القتال وإن كانت حركته مخلوقة لله تعالى

(ش) أي لا يماثل شيئاً منها لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله والخاتفة للحوادث عبارة عن نفي الملائكة في الذات والصفات والأفعال أي ذات الله ليست كذات شيء من المخلوقات ليست جوماً كالأجرام وصفاته ليست كصفات المخلوقات حادثة خصوصية بل هي قديمة وأفعاله ليست كالأفعال المخلوقات حادثة مكتسبة بل هو الخلق للكانات

(قوله بلا واسطة) استراز عن فعل العبد فانه بواسطة كالكتابة التي بواسطة اقل فأشار بذلك الى المخالفة بين التأثير الذي هو فعل الله تعالى وبين فعل العبد الذي يقتصر الى الأكثر محتمل أنه مرد عن قول بان الاسباب العادية تؤثر فيما تراه قوة أو دفعها الله تعالى فيها كالري بواسطة الماء والشمع بواسطة الطعام وغير ذلك وقوله ولامعين بمحتمل أنه عطف تفسير على ما قبله فيصامرو بمحتمل أنه عطف مغاير ويكون ردا على قول الاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني على ما قبله عن كون كل برئ ثمانية ان فعل العبد كالحركة واقع بمجموع قدرتي الله تعالى والعبد على سبيل الخلق أي تعلق به القدرتان خلقا وابتداء فهذا الاعتبار وجده تعالى معين على خلق الفعل وهو العبد ولا شبهة في بطلانه (قوله ليس كشيء) اعترض بأن الكاف بمعنى مثل فيكون مفادا الآية ليس مثل مثله شيء وهو خلاف المقصود الذي هو في مثله تعالى وأيضا الآية تدل حينئذ على أثبات مثل له تعالى وهو محال وأجيب عن ذلك بأمر من أن الكافر إذا اعتق أن ما حكم به يذنبها دون مثل لانها عرف بالحروف كثيرا لما زاد بخلاف الاسماء ومنها ان المثل يطلق على الذات وعلى الصفات ويبنى أن يكون مستعملا في الآية للمعينين معا اما على سبيل الاشتراك بناء على جواز استعمال المشترك في معنييه أو على سبيل الحقيقة والمجاز بناء على جواز الجمع بينهما لان المصنف ادعى العموم في نفي المائة واستدل عليه بالآية لا يقال الاستدلال عليه بما غير ظاهر بالنسبة للافعال لعدم شمول المثل لها على هذا التأويل لاننا نقول ان من جهة الصفات صفات الفعل لانها عند الاشارة كإحدى تعلقات القدرة التجزئية كالخلق والرزق وإنما نص عليها الشارع في قوله وأفعاله ليست كأفعال المخلوقات الخ مباينة في نفي المائة ومنها أنه من باب الكناية إذ يلزم من نفي مثل المثل في المثل لأن الله تعالى موجود فلا وثبت لمثل لكان تعالى مثلا لتلك المثل فيصدق عليه تعالى أنه مثل وقد ثبت الآية بمثل المثل فيمنه تعالى وهو باطل لانا قد فرضنا وجوده تعالى وإعرا ان الشيء يطلق عليه تعالى لا نسعى قسمياً وأقال صاحب بدء الامالي * نسى الله شيئا لا كالاشياء * خلافاً لما في التنزيل من التقدماء فاستمع من اطلاقه عليه تعالى بل منع اطلاق العالم والقادر وغيرهما عليه تعالى أيضا زعمنا أنه بوجه اثبات المائة وليس كذلك لان المائة إنما تنزل وكانت المعاني المشتركة بينه تعالى وبين غيره فيهما على السواء مع أنه لا تساوي بين شئيتي تعالى وشئيتي غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات وأشنع من ذلك امتناع للوحدة من اطلاق اسم الموجود عليه تعالى واما امتناع اطلاق الماهية عليه تعالى فنذهب كثير من المتكلمين لاقتضاها المجانسة وتلقاها أبو منصور الماتريدي لوسألتنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان أردت ما اسمه فهو الله لا ركن الزحم أي مثلكم وكذا يقال فما بعدوان أردت ما صفته فسميع بصير وان أردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس قال في شرح الحقايد ما روى أن أبا حنيفة رضي الله تعالى عنه كان يقول ان الله تعالى ماهية تليس بعلمها الا هو فليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن أصحابه العارفين عنده ولما كان من عائلته قدما تلت لان المائة مفاعلة من الجانبين صح الاستدلال بالآية التي فيها نفي مماثلة المخلوقات لمعلني عائلته تعالى للمحوادث المذكورة في القرآن وقد قدم فيها السلب على اثبات وان كان في كثير من المواضع العكس فقد بما التخلية على التحلية أيضا وقد قدم الاثبات بان قال هو السميع البصير ثم ذكر النبي بعده أوهم التشبيه بان يكون سمعه تعالى باذن وبصره بمحطة دفع ذلك من أول الامر وصبر الآية يرد على المحسوسة كاليهود والجهو ويحجزها يرد على المطلقة لانها في جميع الصفات لان ما فيها في قوة الجزئية وهي تناقض السالبة الكلية هذا ان جعلت من قصر الموصوف على الصفة قلنا أي انه متصف بهاتين الصفتين لا يتعداهما الى غيرها كما قوله المطلقة كقولك زيد الكريم أي المتصور على صفة الكرم لا يتعداهما الى غيرها فان جعلت من قصر الصفة على الموصوف كان في ذلك رد عليهم وعلى عبدة الاوثان

بلا واسطة ولا معين ليس
كله شيء وهو السميع
البصير والمحوادث
هي المخلوقات

اذدعواهم ألوهيتها يقتضى انها تسمع وتبصر وقدم السمع على البصر لان السمع أشرف من البصر على الصحيح لانه يتقدم بالعلمه منافع كثيرة من أجلها ادراك العالم الشرعية (قوله وقيامه تعالى بنفسه) هو من عطف اللازم على المألوم بالنسبة لعدم الافتقار الى المخصص لهنه ذلك من صفة التقدم لا يقتصر الى المخصص الاحداث وانما به عليه المصنف مع علمه مما سبق لان خطر الجهل في هذا الفن عظيم فلا يكتفى فيه باللزومات عن اللوازم ومن عطف الخاص على العام بالنسبة لعدم الافتقار الى المحل ووجه ذلك ان الصفات المتقدمة تنصف بها الذات والصفات دون هذه فانها بهذا المعنى لا تنصف بها الا الذات فيقال ذات الله تعالى قائمة بنفسها أى لا تقتصر الى محل ولا يصح أن تقول صفاته قائمة بنفسها اذا لصفات لا تقوم الا بمحل والباء في نفسه يحتمل أن تكون للأداة باعتبار المتبادل أى لا يغيره فكأنه يقول غناه تعالى بنفسه لا يغيره ولا با كسب أى انه أمر حصل له من قبل نفسه لا من قبل غيره وليس المراد أن نفسه آلة في القيام حقيقة ويحتمل أن تكون للظرفية لما يزعم أن تكون للآلية والنفس في اللغة معان منها الذات وهو المراد هنا واستعمالها بهذا المعنى وارد في القرآن قال تعالى كسبر بكمل نفسا لرحمته يحذركم الله نفسه ولا أعلم ما في نفسك وهذا الاستعمال حقيقى لذا لا يصلح في الاطلاق الحقيقة حلاطنا قال ابن من باب لنا كما تدمعها انها لا تطلق حقيقة الا على ذى حياة عارضة وإضافة النفس للضرب فياذكر من قبيل إضافة الشيء لنفسه قال الراغب فيها وإن كان من حيث أنه مضاف ومضاف اليه يقتضى المغايرة وأثبت شيئين من حيث العبارة فلا شئ من حيث المعنى سواء تعالى عن الاتينية اهـ ولو كان القيام يطلق لصفة انصاب القائمة وعلى الاحكام أى الاتقان قولهم قائم فلان بكنا بمعنى أتمته وأحكمه وعلى الشدة قول قائم الحرب على ساقها أى اشتد أمرها على لزوم الشئ والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا فسر المصنف تبعا لاني استحق الاسراف على قوله لا يقتصر الى هذا فسر هذه الصفة وما يصدقها من غير مسمى بقية الصفات لان معناها مركب بخلاف غيرهما وأورد في هذه معنى من فسر القيام بعدم الافتقار الى المحل وهو المتعارف عند بعض المتكلمين ولا يخفى أنه أولى من تفسير المصنف المذكور لعدم الافتقار الى المحل هو احتياج اليه لعدم استفادته من غير خلاف عدم الافتقار الى المخصص فإنه غير محتاج اليه لعدم من صفة التقدم كما علمت وأما في الوحدة فليدفع توهم أنواع الوحدة المعروضة عند الفلاسفة كوحدة الشخص وغيرهما مما سبق انه لا يصح في حقه تعالى فسرهما بمعنى من معانيها يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفي افتقاره الخ) المراد بالنفي الانتفاء أى عدم افتقاره الخ وليس المراد به فعل الفاعل وتقدم التنبيه على ما في مثل هذه العبارة من المسامحة (قوله والمحل هو الذات) أى لا يمكن لان عدم افتقار اليه تعالى مأخوذ من مخالفة تعالى للحوادث كما مر وتقدم انه لا يؤخذ منها نفي كونه صفة لان الصفة القديمة خالفة للحوادث فلا يستغنى بالمخالفة عن القيام بالنفس (قوله يلزم أن يكون ذاتا لاصفة) أى خلافا لما صارى قبحهم الله تعالى في ذلك رد عليهم (قوله واستعماله عن المخصص الخ) تقدم ان صفة التقدم تمنى عنه وتقدم الاعتذار عن المصنف في ذكره واعلم ان الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص أربعة أقسام كما ذكره المصنف في التقديمات قسم غنى عنها وهو ذات مولانا جل وعلا وقدم مفتقر اليها وهو الاعراض القائمة بالحوادث وقسم مفتقر الى المخصص دون المحل وهو الاجزاء وقسم مود في المحل ولا يقتصر الى مخصص وهو صفات مولانا جل وعلا ولا يصح التعبير في هذا القسم بالافتقار لما فيه من إساءة الادب وذلك لايهامه حديث القديم وقد أساء الادب بالطلق على صفاته انها مفتقرة الى الذات نظرا لانه لا يستحالة قيامها بنفسها ووجوب قيامها بموصوفها غافلا عما يفهمه لافتقار من فقد أمر محتاج الى حوله فان الجائع مثلا يفتقر الى الاكل فاذا أكل لم يوصف بالافتقار الى الاكل (قوله والوحدة) معطوف على الوجود والقياس كسرواها لانها مسموكة بالوحدة

(ص) وقيامه تعالى بنفسه أى لا يفتقر الى محل ولا يصح (ث) قيامه تعالى بنفسه عبارة عن نفي افتقاره الى المحل والمخصص والمحل هو الذات أى ذات الله تعالى غنية عن المحل والمخصص بكسر الصاد هو العاقل فليست غنيته عن المحل أى من ذات يقوم بها يلزم أن يكون ذاتا لاصفة لان الصفة لا بد أن تقوم بمحل واستغنائه عن المخصص يلزم أن يكون قديما لاحداثا لانه لا يحتاج الى المخصص وهو القاعل الاحداث (ص) والوحدة

بالكسر أيضا خوزمن وحيد جمدة كلمة وإن كانوا يقولوا جمدة كلمة التي قولهم هذا على حدة أي منفرد عن غيره ولكن المسموع افتح نهر أي للنار في شرح الجامع الصغير قالوا والوحداية بفتح الواو وتكسر وأكسر المقاسم الكسر اه والتم فيها التائيث القطي ويؤلف بفتح الواو التائيث من زيدان للباقي القياس وحده لأنه نسبة للوحدة كما هو فهو من ضمير النسب كقباي وشعرا في نسبة الرقية والشعر والقياس رقي وشعر في معنى الوحدة حيث أن الأمور المنسوبة للوحدة كعلم التركيب في القات والصفات والأفعال ولا يخفى أن هذه الأمور هي نفس الوحدة لا شيء منسوب إليها وإن المراد هنا ثبوت نفس الوحدة للأشياء المنسوبة إليها لأن في مقلم عند الصفات فالتعين أن تكون الياء في الوحدة هي المصدر فنهنا هي حيث الوحدة نفسها وذلك أن وحدان وصف كسكران فزيدة الياء فيه يرد إلى المصدر لأن القاعدة أن ياء المصدر إذا زيدت في وصف ردت إلى المصدر كضارب فانه موصوف فانز بفتح الهمزة قبل الضار في أول المروية صار المراد بالمصدر وهكذا أماده الشيخ يحيى الشاوي يوجهه من أن ما قبله السكتاني وقهشينا في الحاشية من أن الياء بالنسب إنما هو بالنظر لما يقتضيه هذا اللفظ في حذائه بقطع الظر عن المقام (قوله أي لآثاني) هذا تفسير لواحدا للوحداية والصواب في تفسيرها أن يقول أي في الاثنيتي في الذات والصفات والأفعال ولعل نكتة ما ضمه الصريح بنى الثاني الذي هو المقصود وإن سكتان يؤخذ من نتي الاثنيتي فيمكن أن يطريق الصراحة على طريق الزوم والمراد بنى الثاني في التعدد مطلقا سواء كان الاثنيتي أو بالتثنية أو بالتثنية أو غير ذلك وإنما اقتصر على نتي الثاني لأنه لازم لكل عدد إذ مع الثالث مع الزوم فإن وهكذا بخلاف غيره فانه يوجد في عدد دون عدد فمصدق المصنف التعميم في نتي الأعداد بنى لازمه المستلزم فيها لأن في الزوم يستلزم نتي الزوم فقال لآثاني ولم يقل لآثان فهو أربع فهو هكذا فآسحنا من عبارة الواحد والاحد بمعنى واحد وهو الذي لآثاني كما هو قيل الواحد من لآثاني فهو الواحد من ليس ينقسم وقيل الواحد المنفرد باعتبار الذات والاحد المنفرد باعتبار الصفات (قوله أي ذاته) متعلق بآثاني وعده بنى تضمن معنى الشريك أو التظهير هو استعمل والمعنى لآثاني أي لا نظير أو لا شريك في ذاته مالم يشاركه أو شريك له ويصح العكس والمعنى لآثاني لموجود في ذاته فاللام حينئذ مقوية للعمل لمخفه بالفرقة والضمير إن لمولانا جل وعز وإعلم أن الوحدة لا تتحقق إلا بخمسة أمور في الكم المنفصل والتصل في القات والمنفصل والتصل في الصفات والأفعال والتأخر من قول المصنف لآثاني في ذاته نتي الكم المنفصل في القات قط أي نتي ما يتحقق به الكم المنفصل أي العدد وهو الشريك لمولانا جل وعز ولا يستفاد منه نتي الكم للتصل في القات لأن غاية ما يدل عليه الكلام نتي أن يكون لمولانا ثلثا يشاركه في ذاته وذلك لأن في حصول التبعية والتركيب في حقيقته هو كما تقول لآثاني للشمس والقمر مع أن حقيقة كل منهما مركبة ويمكن أن يستفاد من ذلك بطريق الزوم وذلك أن ذاته تعالى لو تركبت من أجزاء لكانت تلك الأجزاء تظهر ولا يخلو أما أن يقوم وصف الألوهية ببعض دون البعض فيلزم عليه الترجيح بلا مرجع وأما أن يقوم بمجموع الأجزاء أي بكل واحد منها فيلزم عليه اتساق الألوهية مع أجزائها لا قبل الانقسام يلزم عليها أن يتعدد الآلهة فيكون الله له ثلثان كيشواله لآثاني له فقليل من تركيب حقيقته من أجزاء موجودات في ذاته على بعض التقادير فدخل في قول المصنف لآثاني في أي اتصال واتصالا فحقيق ذاته يرجع (٢) لمولانا قوله ولا يخفى أنه فظاهر في نتي الكم المنفصل في الصفات أي ليس هناك أحد يقوم بمصفة كصفاته لمولانا جل وعز ولا يستفاد منه نتي الكم المتصل فيها بان لا يكون له تعالى قدرتان أو إرادتان مثلا لا يصدق عند تعدد تلك الصفات أن هناك ثانيا لمولانا نتي يحتاج إلى نفيه فلا يدل كلامه على وحدة الصفات نداء على مذهب إليه جمهور الأشاعرة فلا بد أن يسهل المعاكسة في العلم والقدرة والإرادة ولا يسيء الكلام في الكلام حيث

أي لآثاني له في ذاته
ولا في صفاته ولا في أفعاله

(٢) له يرجع اه

ذهب إلى تعدد تلك الصفات بتعدد تعلقاتها وقوله ولأن أفعاله أي لثانيه فيها لم يكن ثم وجد الفعل من الافعال سواء تعالى على سبيل الاستقلال فهو ظاهر في نفي الكم للفصل في الافعال ويصح تحمله للفصل أيضا بناء على صورته فيها وان لم يقلوه بان لا يكون ثم شريك في فصل من الافعال معاون لمولانا جل وعز وليس مستقلا لفعل بأفعاله جميع ما وجد من الممكنات وان كان ظاهر قوله ولأن أفعاله أن المراد الافعال المنسوبة تعالى فيهم ان غيره أفعال مع أن جميعها تعالى وليس للبعد فيها الا لكسب وهو مفارقة قدرته الحادثة بالقدور على ما مر فلو حذف الضمير لكان أولى . والحاصل أنه يتبادر الى الوهم من قوله ولأن أفعاله ان الافعال قسمان قسم منها هو فعله تعالى وفيه تكون وحدانية الافعال أي انه تعالى هو المنفرد بها ولثانيه فيها وقسم ليس فعله تعالى وهذا القسم ليس منفردا به بل فيه ثان وليس كذلك بل مراده أن جميع ما وجد من الافعال منسوبة تعالى ولثانيه فيه بدليل ما ساقى لعق المستحيلات وما كان معقدا تقدر به من المعزلة أن العبد يمتزج أفعاله الاختيارية فهم كالتبئين للشركة يجعلهم العبد عتقا كآله زاد المصنف لرد عليهم قوله ولأن أفعاله تنبأ القسمى الشركة لانها ما في كل أوصاف الالهية وما في بعضها كالقدرة على الاختراع العبد انتهى قوله به التقدير بغير اختلاف بيننا وبينهم انما هو في الخلق والاختراع أما اسناد الفعل للعبد فنوافقهم عليه لان القاعدة ان الفعل يستلزم قام به اسنادا حقيقيا لائن أوجده فيقال ايض التوب أو هو ايض ولا يقال لمن أوقعه اليأس انما ايض وحيث لا يلزم من كون الفعل مخلوقا تعالى أن يسند اليه فيقال قام ابتداء أو قد أو نحو ذلك كالزمتا المعزلة بذلك وجه عدم الزوم ما سمعت من أن الفعل يسند لمن قام به لائن أوجده فليس علم الاسناد لعدم الإيجاد ثم انه لا يؤخذ من كلام المصنف انهم مشركون انهم يصرون بالشركة حتى يبرجوا في الشركين لانهم وإن قالوا ان العبد خالق لأفعاله لانهم يسلون السمع داعيته أي قدرته مخلوقا لله تعالى فذا حرك العبد بدمته لأوجده تعالى فيه قدرة مقارنة لحركته وكل منهما مخلوق لله تعالى عندنا ما عندهم فخلق لله تعالى هو القدرة فقط وأما الحركة فهي ناشئة عن مخلوقه للعبد فقد قالوا بان القدرة الحادثة التي هي منشأ الحركة مخلوقة لله تعالى وحيث فلا يكون العبد بالها ولا شريكا حقيقة ولأنهم يلزمهم الكفر الصراح اللازم للتويع وغيرهم فالصحيح عدم كفرهم وعدم اشراكهم قال السيد لان المشرك للمشارك في الالهية بمعنى وجوب الوجود له تعالى كالجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الوثان والمعزلة بمنزلة ذلك لانهم لا يجمعون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لاقتضاه الى الاسباب والوسائط كآله التي هي خلق لله تعالى والقدور والحادثة التي خلقه أيضا الا أن مشايخ ما وراء النهر بالغوا في تشبيهه حتى جعلوا الجوس أسندا لانهم أنبتوا شر يكوا احدا والمعزلة أنبتوا شركاء لا يحصى اه بزادة (قوله حق تعالى الخ) انما قيد بذلك لان للوحدانية تمناعا لا تصح في حق تعالى كوحدة الجنس المتصف بها الانسان والفرس مثلا فانهم متحدان في الجنس كالحیوان وكوحدة النوع المتصف بهما زيد وعمرو مثلا فانهم متحدان في النوع وهو الانسان وكوحدة الشخص المتصف بهما زيد وعلان فان ذاته مركبة من شخصات أي أمور معينة لمخلو كيدنين ورجلين وطول وخصوص وعرض وخصوص وكغير ذلك من الوحدات المستحيلة في حق تعالى فهو ليس واحدا بالمعنى الاول اذ لا جنس له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثاني لثانوه حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثالث اذ ليس له شخصات تركب منها عينه خارجا بهذا أن اريد بالشخص ما تركب من شخصات معينة له كجاءت فان اريد به ما تعين في الخارج صح ذلك اذ لا ضرر في الخلاص عليه تعالى بهذا المعنى لكن في مقام التعليم فقط لاني غيره لا يهاجم المعنى الاول الذي لا يليق به تعالى (قوله بعبارة عن نبي الخ) أشار بذلك الى أن مراد المصنف بقوله ولثانيه في عدم الكثرة الصادقة بالثاني والثالث وغير ذلك وان في تفسير الوحدانية بلثاني له تسامحا والمراد نفي الكثرة كما مر

(ش) الوحدانية في حق تعالى عبارة عن نفي الكثرة في الذات والصفات والافعال في نفي الكثرة في الذات

(قوله يستلزم أن لا يكون جبالخ) أما استلزام الثاني فظاهر وأما استلزام الأول فلاله لا يلزم من نفي الكثرة أي التعدد أن لا يكون جبال قبل الاقسام لأن الشمس ليست متكررة أي متعددة من أجناسها قبل الاقسام فنفي الكثرة في الذات لا يستلزم نفي الجسمية وقدم الجواب عن ذلك بان كل جبال كما من أجزاء كانت تلك الأجزاء متماثلة فأنما وصف الألوهية ببعضها لا بالترجيح بل بالجمع أو بكلام آخر تعدد الألوهية لا يستلزم تعدد من كونها جبالا على بعض التقادير فيلزم من نفي الكثرة أي التعدد في الجسمية (قوله قبل الاقسام) صفة كاشفة لأن الجسم وما قبل الاقسام بخلاف الجوهر الفرد فانه لا يقبله وكل منهما يسمى جوهرًا ولولئى تبارك وتعالى ليس جبالا لجوهر فردا بل مجردا عنهما وقد شاركه اللائكة في التجرد عنهما بناء على قول الحكماء وكذلك الأرواح لكن كل من اللائكة والأرواح حادث وهو تعالى قديم وهو عالم أن كونه جبالا قبل الاقسام هو المسمى بالكم المتصل في الذات بمعنى أنه يتحقق به الكم المتصل الذي هو المقدار أي مقدار الجسم وهو عرض قائم به وجود النظر في الألوهية هو المسمى بالكم المتصل في الذات بمعنى أن العدد الحاصل بوجود النظر يسمى كامنضلا لأن الكم المتصل هو العدد الصادق بالاثنتين غاذا والمراد بنفي الكم المتصل في ما حصل به الكم وهو الثاني مثلا لأن الكم نفسه لشموله ذات الحق تعالى ووجود النظر في الصفات هو المسمى بالكم المتصل فبما أي يتحقق بوجود الكم المتصل نظيره ما تعدد صفاته تعالى كأن يكون له تعالى قدرتان هو المسمى بالكم المتصل فيها قال بعضهم والحق أن الحق لا يعرض له الكم المتصل أي يعلم من أن المراد بالمقدار قدر على ذي متعدد الأجزاء متصل بعضها ببعض كالجسم كأن يملأ الكم المتصل على أفراد متصل بعضها ببعض كالنظر في الألوهية وقد عرفت من التقرير السابق أن تقوم ارتكبو التسامع فاسموه كامنضلا أو كامنضلا والظاهر إلى أن ارتكبا ذلك ملامته قوليكم في الكم المتصل والكم المتصل الذي أنما هو الأمور المذكورة ككونه جبالا ووجود النظر وهكذا لا المقدار والعدد السميان بذلك حقيقة قال يس وعلم أن قوة كلام المصنف في كتبه تقتضي أن وحدته الأفعال لا يعرض لها الاتصال والاتصال لا يكون نعم ذلك قد جعلت عامر عروض الاتصال والاتصال في ذلك كقائه شيئا وهو أن كانوا مصرحوا به لكن لا مانع منه (قوله ونفي الكثرة في الصفات الخ) اقتصر على نفي الكم المتصل فيها لأنه المستفاد من ظاهر كلام المصنفين المتصل بالمرء من أنه لا يصدق عند تعدد الصفات أن هناك ثانيا لله تعالى في صفاته حتى نفيه قوله لا ثاني له الخ وإن كانت عبارة الشرح أعني قوله في الكثرة الخ ظاهرة في نفي كل من الكمين لكنه نظر لظاهر عبارة المصنف فاقصر على ذلك (قوله يستلزم نفي النظر الخ) قيل النظر هو ما يشابه من بعض الوجوه والشبه ما يشابه في أكثره والتشابه في كل ما يشابه في كل واحد أخص مما يشابه ذلك لأن الماهية المساوقة أكثر الوجود من النظر المساوقة في كل واحد (قوله اقتراده بها) أي بالأفعال أي بجميعها بدليل ما بعده وقدمه التنبه على ما في كلام المصنفين الإجماع وقوله بلا قسم أي شر فيك فهو رد على المعتزلة على ما مر وملاحظه عدم التبريك في الأفعال في كثير من الأوقات يقال لها صدق ويقال تلك أيضا مشهد توحيد الأفعال وسئل الشبل عن قوله **يَعْلَمُ** أنرا أيتم أهل البلاد فأسأله العافية فقال أهل البلاد هم أهل الفضل عن الله تعالى وقال سيدي عبد القادر النبطي أوصيك بعدم الالتفات لغير الله تعالى في شيء من أمور الدارين فإن جميع الأمور لا تجرأ إلا بأمره فراجع فيها لمن قهرها (قوله الله تعالى كل شيء) اعترض بأن الشيء هو الوجود فيلزم عليه أنه تعالى خلق ذاته وصفاته وأوجب بجوابين الأول أن الشيء عام مخصوص أراده الخصوص لشموله القديم والحادث وخروج القديم منه الثاني أن المراد بالشيء المسمى بفتح الهم أي المراد فلا يدخل فيه القديم لأنه ليس مراداً ويدخل فيه أفعال العباد (قوله فهذه صفات) الفاء ترضية أي دالة على أن هذا الكلام نتيجة ما قبله

يستلزم أن لا يكون
جبالا قبل الاقسام
ويستلزم نفي نظيره في
الألوهية ونفي الكثرة في
الصفات يستلزم نفي
النظر فيها ونفي الكثرة
في الأفعال يستلزم
اقتضاه بها بلا قسم له
فيها الله تعالى كل شيء
(ص) فهذه ست
صفات الأولى قضية

وهذا أخبار معلوم لأن كونهاست معلوم من تتبعها وأما أني جاليتها عليه قسمها إلى قضية وسلبية وأصل ستسند دليل تصغير على سديه وجعله أسداس فأبدلت السين تاء وأدخمت الهاء فيها (قولهم هو الوجود) هو أخبار معلوم أيضا قد تحقق أولية الوجود ودفع بذلك ما عسى أن يقع من تغير الكتب فإن قسموا التقسيمات لعلها ينال بما يتغل عما تقدم فيعتقد أن الأولى غير الوجود وقوله والخمسة بعدها سلبية الأخبار بذلك بالنسبة لتقليم بالنفس أو الوحدة أي أخبار معلوم لعل ذلك مما سبق في تفسيرها حيث فسر الأولى بقوله أي لا يفتقر إلى عمل ولا عنصر والثانية بقوله أي لا تأتي بالخلق وإنما أثبت التاء في قوله والخمسة بعدها مع كون المعلوم مؤثما ما لا يؤول الصفات بالأوصاف أو لكون المعلوم محنوقا وهو إذا حذف جزئيا كبرعده وتأتي بمعنى أنه إذا حذف المعلوم لمؤثر تبار أثبات التاء في عده الأولى والمعلوم المذكور جزئيا استقامها من عده (قولهم التي لا تعقل الفات الخ) اعترض بأن الذات قد تعقل بدون وجود وبالعكس بمعنى أن العقل قد يلاحظ الماهية بدون وجودها والوجود بدونها إذ كثيرا ما تعقل الماهية ثم يشك في وجودها فيقيم الدليل عليه وذلك كما تعقل الملائكة بأنهم أجسام لطيفة يشك في وجودهم فيقيم الدليل عليه بأنهم يولم يكونوا موجودين لزم عليه الكذب في أخباره تعالى البالد على وجودهم * وأجيب بأن المراد بالتعقل الوجود الخ لا شيء أي لا توجد ذات بدون وجود وقد مر أن في الوجود قولين قيل هو غير الوجود بمعنى أنه لا ثابت في الخارج عن الفهم لا يمكن رؤيته بتوحيده عين الموجود بمعنى أنه أمر اعتباري فليس له ثبوت بالاستقلال إنما على ثبوت الذات فلا ينفى أنه غير ما فهو غير الذات على كلا القولين فصع عنه من الصفات وصحت إضافة تلك النفس بمعنى الذات أي نسبتها إليها في قولهم أنه صفة وليس في معنى القول الثاني إضافة الشيء إلى نفسه بل إلى غيره بإطلاق الاعتباري ما اعتبره العقل وليس له تحقق في ذاته لا تعقل قد سبق أنه كما يطلق على المعنى المذكور يطلق أيضا على ما له تحقق في نفسه ما هنا من هذا القليل إذا علمت ذلك تعلم أنه لا حاجة إلى اعتبار المصنف في الشارح عن عده من الصفات وعن نسبه إلى النفس مع أنه يلزم عليه اتحاد للنسب والنسب اليعمل هذا القول الثاني بما مر من أن الوجود لما كانت توصف به الذات في اللفظ صار بينهما مفارقة فصع نسبتها إليها في قولهم هو صفة فسيان الاعتذار للذكور يعني على ظاهر عبارة الشيخ أي الحسن الأشعري القائل بأن الوجود عين الموجود أماعلى ما جعلها عليه المحققون من أن مراده الوجود ليس زائدا في الخارج على الموجود بحيث يقال هنا موجود وهذا وجود كالرياض الزائدا على الجسم وذلك لا ينافي أنه أمر اعتباري فلا يرد السؤال عن أصله ولا يحتاج إلى الاعتذار عنه بما ذكر لأن الوجود حيث لا يغير الموجود فهو زائد على الذات فصع جعله صفة توسع نسبه إليها نسبة حقيقة هو أعلم أن ضمير الصفة النفسية بما ذكر شامل للصفة القديمة والحادثة كالوجود كالتحيز للحرم كون الجوهر جوهرًا والعرض عرضًا والبيض بياضًا إلى غير ذلك فالمراد بالذات الشيء المصدق بالعرض لا خصوص العين (قولهم مادلات) أي لا تلاصق تعقل في أي انتقاما لأي شيء لا يليق الخ فالقصد بل على نفي أي انتقاما عن أي الأولى وهي لا تلحق به تعالى والبقا على نفي أي انتقاما الآخر فهو لا تلحق به تعالى وهكذا وظاهره أن الصفات السلبية ألفاظ دافعة لتلك المعاني وليس كذلك بل هي عينها إذ القدم عدم الأولى والبقاء عدم الآخر فوهكذا ولكن الذي أجاد على مثل هذا ضيق العبارة (قوله) ولم يتناولوا للصفة النفسية الخ أي لعدم قيام الدليل على أن غير ما صفة نفسية وسأني ما في عد الخالقة من الصفات النفسية (قوله من صفاته) أي التي هي بعض صفاته مطلقا وليس المراد أنها بعض صفاته النفسية لاقتضائه أن له تعالى صفات نفسية كثيرة لم يتناولها إلا بالوجود هو فاصد لما يلزم عليه من تركيب الذات العلية وذلك أن الصفة النفسية هي التي لا تعقل الذات أي لا توجد خارجا إلا بها كما مر فلو تعددت صفات نفسية لم يصل ما مان

وهي الوجود والخمسة
بمعناها سلبية (ش)
أي هذه التي تقتض
من الشرين الواجبات
ست صفات الأولى منها
تسمى صفة قضية
والصفة النفسية هي
التي لا تعقل الذات
بدونها والسلبية هي
مادلت على نفي مالا
يليق باله جل وعز ولم
يتناولوا للصفة النفسية
من صفاته تعالى إلا
بالوجود والصفات
السلبية الجسم التي
ذكرها الشيخ بعد
الوجود

بالجملة المجمعة والثاني من قبيل التحلية بالجملة الملهمة والأولى مقدمة عرفاً على الثانية إذا كان الإنسان لا يتزين
 بجعل الثياب وغيره إلا بعد از التمام من الأوساخ كدخال الحمام فالتزين بذكره ثم بلبس ثياب زينة
 وقسم هنالك على للمعنوية لأنها كالأصل والمعنوية على الفرع إذ الأولى بوجوبية تميز على حيالها وتعلل
 وتماثل وتخالص وتوالت والثانية أسوأ لالتكون كذلك إلا بالتجملات التي هي مأزومتها وقسماً في
 الكبرى المعنوية لا لتعلق عليها بين أهل السنة وللتفرقة لئلا يدل على إثبات المعاني ومعرفة الدليل قبل
 معرفة المطلوب (قوله سبع صفات) أي عند الأشاعرة أم الماتريدية فزادوا صفة ثامنة وهي صفة الفعل
 الحادثة عند الأشاعرة لجمالها للماتريدية قديمة وهو صفة التكون فهي عندهم صفة قديمة قائمة بذاته
 تعالى بها الإيجاد والاعدام زائدة على القدرة وغيرها من بقية الصفات فإن تعلقت بالحياتية سميت أحياء
 أو بالوت سميته أمة أو بالخلق سمي خلقاً أو بالرزق سمي رزقاً وهكذا فوطئتها عندهم إراز للمكانات
 فاجتماعه تعلقات تنجز بالقدرة فيجعلونه (٧) تعلقات تنجز بالصفة التكون ووطئتها القدرة عندهم تميزها
 الممكن وجعله قابلاً للتأثير في معنى التي بها يكون الممكن قابلاً للتأثير فعلقوا عندهم تعلق تنجز في معنى
 وتعلق صفة التكون تعلق تنجز في معنى حدث أم عند الأشاعرة فلا تعلق تعلق تأثير الصفة القدرة وصفة
 الفعل عندهم هي تعلقاتها التنجزية الحادثة فإن تعلقت بالخلق سمي ذلك التعلق خلقاً أو بالرزق سمي رزقاً
 وهكذا كما مر أيضاً (قوله تسمى صفات المعاني) الضمير في تسمى نائب الفاعل في موضع الفصول الأولى
 وصفات الفصول الثاني منصوب بالكسرة ومضاف إلى المعاني جمع معنى وسيأتي بيانه (قوله أي ثم بعد تحقق)
 المراد بالتحقق الثبوت على الوجه الحق لا بمعنى إثبات الأحكام بدلتها لأن المصنف لم يذكرها أدلة فيها سبق
 والاحسن أن يراد بالتحقق الظهور والبيان أو برأيه المعرفة وأضاف لها بعده حينئذ من إضافة المصدر
 إلى المفعول بعد حذف الفاعل أي بعد معرفتك وجوده وقوله يجب أي يجب عليك أن تعرف أنه يجب
 له الخ (قوله وهو) أي صفات المعاني اصطلاحاً أم لغة فهي عبارة عما ليس بذات وجودها كان أو سلباً
 أو غيرها وقوله كل صفة الخ هذا ضابطاً لتعريف لأن التعريف لا يصدر بكل لأنها للأفراد وهو
 للماهيات وصفة للجنس لشمولها لصفة الوجودية والثبوتية والسلبية وقوله موجودة أي خارجاً بحيث
 يمكن رؤيتها ولو كشفنا الحجب وقوله قائمة بوجود ليس للاحتراز بل هو بيان حقيقة الصفة الوجودية
 أي أنها لا تقوم بنفسها ولا بحال وقوله أوجب حكماً أي وهو المعنوية وهذا تحقيق المذهب أهل السنة
 وهو أن الصفة لا توجب حكماً إلا بمن قامت به فالعلم القائم به لا يوجب العالمية إلا بالعلم ومثلاً خلافاً
 للعتائقي قولهم أنها توجب حكماً لغير من قامت به ولما قالوا إن الكلام قائم بالشجرة وأوجه تعالى كونه
 متكاملاً وقوله احتراز من السلبية أي المعنوية (قوله هو معنى قيامها بوجودها) أي الموجود بها أي
 الصفة أي ليس المراد بقيام الحال بل بقيام البياض بالجسم وقوله أي تحقق وجوبها أي ثبوتها في الخارج
 به أي ليس لوجودها ثبوت وتحقق إلا به فليس وجودها بالاستقلال لذلك من خواص الثبوت وقوله
 إذ لا توجد إلا مع الثاني والمراد أن معنى القيام على الأول الإصاف وعلى الثاني التحقق أي إصاف
 الموجود بالصفة أو تحقُّقها والثاني مغاير للأول وإن كان لازماً وقوله ولا تكون قائمة بنفسها من
 عطف اللازم على اللازم (قوله هو معنى إيجابها الحكم الخ) أي المراد بالإيجاب اللزوم وليس المراد بتأثير
 الصلة في العلل التي يقولها الفلاسفة كحركة الأصبع المؤثر في حركة الخاتم لأن المعاني ليست مؤثرة
 في المعنوية (قوله فكون القدرة قائمة الخ) أي فكون القدرة من حيث قيامها ليناسب ما قبله ولو قال
 بقيام القدرة الخ لكان أولى (قوله من إضافة الأعم الخ) وتسمى بالإضافة التي للبيان أي قصد
 بها البيان وضابطها أن يكون بين المضاف والمضاف إليه عموم وخصوص مطلق كشجر أراك

سبع صفات تسمى
 صفات المعاني
 (ثم) أي ثم بعد تحقق
 وجوده وتزنيه عما
 لا يليق به يجب له سبع
 صفات تسمى صفات
 المعاني وهي كل صفة
 موجودة قائمة بوجود
 أوجب حكماً فوجوبية
 احترازاً من السلبية
 ومعنى قيامها بوجود
 إصافها بها أو تحقُّق
 وجودها به إذ لا توجد
 إلا في ذات ولا تكون
 قائمة بنفسها ومعدى
 إيجابها الحكم أنه يلزم
 من قيامها بالثبوت
 أحكامها وهي المعنوية
 فكون القدرة قائمة
 بالحل تستلزم كون الحل
 قادراً إلى أثر السبع
 وقوله تسمى صفات
 المعاني من إضافة الأعم
 التي هو صفات إلى
 الأخص الذي هو
 للمعاني هو أعلم أن الصفة

(٧) لا يناسب أول
 العبارة آخرها ولتناسب
 أن يقول يجعلونه صفة
 التكون لا تعلقات لها

أه مصححه

والعنى حيثما الصفات المراد بها للعنى كقولك بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الامامة وغير ذلك من كل اضافة عام تلخص وليست ببيانية لان ضابطها على المختار أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص وجهى كثوب بن وعلم حديد هذا كانهما قلنا ان الصفتين لما ليس بذات ثوبيا كان أولسبيا كاهو طريفة المصنف فان قلنا انها حقيقة في الامر الثبوتى والاطلاقا على السلبى مجاز لافاضة حيثد من اضافة العلم للخاص أيضا على القول بثبوت الاحوال اماعلى القول بنفيها فن اضافة المسمى الى الاسم أو من اضافة أحد المتساويين الى الآخر وللعنى الصفات التى هى نفس المعنى لان حد الصفة حيثد هو للعنى القائم بالذات (قوله) إما أن يكون مدلولها (الخ) فيه ما تقدم من أن ظاهره أن المراد بالصفات الالفاظ كلفظ قدرة ولفظ ارادة فيكون التقسيم للفظ متعة مع أن الاولى أن يكون لهاها لانه المحكوم عليه بثبوته لله تعالى فكان الاولى حذف قوله مدلولها وإبقاء الصفة على أن المراد بها للعنى (قوله نيا) أى انتفاء وهكذا قوله اثباتا فالمراد به الثبوت أى الامر الثبوتى وليس المراد بذلك فصل الفاعل (قوله) موجودة) أى فى الخارج وكذا يقال فيها يصعد (قوله) الصفات المسماة (الخ) قضيت أنه من اضافة المسمى الى الاسم فيخالف كلامه قياسا من أن من اضافة العلم للخاص ولعله أشار بذلك الى أنه يصح ارادة هذا الوجه أيضا وان كان مخالفا لطريق المصنف كما مر (قوله) كقادر) الاولى أن يقول ككونه قادرا والتحقق أنه لا حال وأن كونه قادرا مثلا معناه قيام القدرة قياتا وهو أمر اعتبارى فاقابل ثبوت الاحوال يقول ثم بذات الله تعالى شيان القدرة والكون قادرا وهكذا والقاتل بنفيا يقول لم يتم بها الا القدرة مثلا فلفظ وأما الكون قادر فهو عبارة عن قيام القدرة وهو أمر اعتبارى ليس قائمها لانه أدنى درجة من الحال كما مر ايضا وقوله ان ناني المعنوية كافر عجله اذا قلنا وأثبت ضد ما بأن نفي الكون قائلوا ثبت كونه عاجزا وهكذا أما نفي كونها أمور اثبوتية زائدة على المعنى فليس بكافر بل كلامه هو التحقيق كما مر * واعلم أنه يجوز اضافة أن يطلق عليه تعالى كل مقتدالة على الكمال وكل اسم دال على ذلك حيث ورد اذن من الشارع يجوز الاطلاق فلان ورد اذن مجمله ليعجز اضافة وان لم يرد به اذن ولا منع وكان هو تعالى موصوفا بجماعه ولم يكن الملائكة عليه تعالى موهما بالايجل فى حقته تعالى فتدنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليمال القاضى ونوقه امام الحرمين وفصل الفزلى فتعال يجوز الملاقاة الصفة وهى مادل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مادل على مجرد الذات وقدم ذلك ولا يكتفى فى الاذن مجرد الوقوع فى الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسباق الكلام بل يجب أن لا يغفل عن نوع تعظيم فلا يجوز اطلاق الساكن والمستهزئ والمنشئ والمخارث والزارع ورواد الشرعها وقدم بما ذكر ان كل ما فيه اسمهم يجمع اطلاقه عليه تعالى الا اذا ورد كالحريم والتكبر فيجوز ويحمل ذلك على الغايات بأن يراد بالحريم الحسن والتكبر المستولى على مساواه وهكذا (قوله) وهى القدرة (الخ) من المصالح أن كلامنا القدرة والارادة يطلق على تأثير وتأثير القدرة متأخر عن تأثير الارادة ومقتضى ذلك تقديم الارادة عليها لكن قسمها على الارادة لاسميين الاول انها اقوى فى التأثير ولها دخل تام فيه فكانها بمنزلة الذات ولذا وصفت بانها مؤثرة مجازا بخلاف الارادة كما يعلم مما بينا فى الثاني انهم قالوا ان الارادة تنحصر أحد المقصورين ومقتضى هذا أن الشيء ينصف بالمقدورية أى بكونه مقدورا قبل وصفه بالتخصيص فيه فلما كان وصف كونه مقدورا ملاحقا قبل وصف كونه مختصا قسمت القدرة على الارادة وسلوك فى الترتيب المذكور طريق الترتيب قسم القدرة لما مر ونفى بالارادة لان القدرة على طبقها وثالث العلم لان الارادة على طبقها ثالثا لانه مرتبة تعلقا عند الحق وأخر الحياة وان كانت الصفات متوقفة عليها لانها لا تعلق وقدمها على الثلاثة الاخيرة لان دليلها عقل ودليل الثلاثة سعى والاول اقوى من الثاني لامكان تأويله وقدم السمع والبصر

اما أن يكون مدلولها
فنيا لما لا يليق بالله
ففى السلبى كالقسموما
ذكره وان كان
مدلولها اثباتا فلما أن
تكون موجودة أم لا
فان كانت موجودة
ففى الصفات المسماة
بالمعنى كالقدرة والارادة
وان لم تكن موجودة
ففى الصفة المسماة
حالا فان لازمت صفة
معنى سميت حال معنوية
كقادر أو مريد وان لم
تلازم معنى قائما بالذات
سميت حال نفسية
كل وجود والله الموفق
(ص) وهى القدرة
والارادة

على الكلام لكثرة الكلام مع المنزلة فيه حتى قيل انما سمي هذا الفن علم الكلام لذلك وقدم السمع على البصر لتقدمه في القرآن قال الله تعالى اني معكم اسمع وأرى (قوله المتعلقان) المراد بالتعلق في كلامه بالنسبة الى القدرة التعلق الصلوبي اذ لا يصح أن تتعلق بجميع الممكنات تعلقا تنجيزيا لان الممكنات التي لم تدخل في الوجود لم تتعلق القدرة بوجودها تعلقا تنجيزيا بل صلوحيا وبالنسبة للارادة التعلقان القديمان الصلوبي والتنجيزي ويصح أن يراد أحدهما هكذا قيل والاولى أن يقال ان المراد الصلوبي فقط كالقدرة لانها هي التي يصح اضافته لجميع الممكنات * واعلم أن القدرة لها تعلقان صلوبي قديم وهو جهة طلبها أي استلزامها أمرا ذاتا عن قيامها بمحيطها وإن شئت قلت هو جهة اليجاد والاعدام بها أي صلاحيتها للأمرين في الازل على وفق الإرادة وتنجيزي حدث وهو ارتباطها بأحدهما بينه أي صدور أحدهما بالفعل عنها والاول أهم من الثاني لان القدرة قبل وجود زيد مثلا سالحة لان تتعلق بكونه أبيض أو أسود فصلاحيها لكونها تؤثر في البياض والسواد أي جهة تأثيرها في كل منها تعلق صلوبي قديم وتعلقها أي ارتباطها بأحدهما بينا أي صدره عنها بالفعل بدلا عن الآخر تنجيزي حدث وإن للارادة ثلاث تعلقات صلوبي قديم وهو جهة تخصيصها الشيء في الازل ببعض ما يجوز عليه كالوجود والعدم والبياض والسواد بالنسبة إلى زيد مثلا وتنجيزي قديم وهو قصد تعالى أن لا الخلة التي يكون عليها الممكن فيما لا يزال من وجود أو عدم أو بياض أو سواد أي تخصيصه تعالى في الازل للممكن بأحد الأمرين فقط بدلا عن مقابله ثم يجيء على طبقه التنجيزي الحادث وتنجيزي حدث وهو صدور الممكن عن الإرادة بالفعل أي تخصيصها بأحد الأمرين بينهما المقارن لتعلق القدرة بالتنجيزي والنسبة بين الصلوبي القديم والتنجيزي القديم والحادث العموم والخصوص المطلق فالصلوبي أهم من التنجيزي بين صدقها لوقوع وعدمه في كل ممكن سواء تعلق العلم بوقوعه أو عدمه واختصاص التنجيزي بين الوقوع فيما تعلق العلم بوقوعه أو عدمه لوقوع فيما تعلق العلم بعدم وقوعه فالقدرة التي تعلق علمه تعالى بوقوعه تعلقت الإرادة تعلقا صلوحيا بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بوقوعه فقط والقدرة التي تعلق بعدم وقوعه تعلقت الإرادة تعلقا صلوحيا بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بعدم وقوعه فقط وبيان التعلقات الثلاث على وجه الايضاح أن تفرض الازل هو وقت الزوال فأتت في ذلك الوقت صانع لأن تأكل عند الغروب لها وغيره أي أن تتعلق إرادتك بكل من الأمرين فإذا قصدت في ذلك الوقت أكل اللحم فهذا القصد تعلق تنجيزي قديم فإذا جاء الغروب وأكلت اللحم بالفعل كان تعلق إرادتك في ذلك الوقت أعني وقت الغروب بأكل اللحم المقارن لا كنه تنجيزي بإحدا وقد جاء على طبق التنجيزي القديم وبسببهم في التعلق التنجيزي الحادث استثناء عنه بالتنجيزي القديم لانه على طبقه كما علمت فيكون للارادة تعلقان فقط كالقدرة وهذا ويستفاد من كلام المصنف أن المعنوية لا تتعلق حيث جعل التعلق للمعنى دونها وهو أحد قولين وقيل بتعلقها كالمعاني ولما منع من اتحاد المتعلق كما في صفة العلم والكلام ورد بأنه يلزم على تعلقها قيام الحال بالحال لان التعلق نفسى للتعلق أي صفة نفسية وله الصفة النفسية من الأحوال على أحد قولين فيأمر بأن القياس الذي كور غير ظاهر لانه جهة تعلق العلم والكلام مختلفة لان تعلق الاول تعلق انكشاف والثاني تعلق دلالة بخلاف تعلق المعاني والمعنوية لوقيل بأنه اليجاد والاعدام بالنسبة قدرة وكونه قادرا والانكشاف بالنسبة للعلم وكونه عالما مثلا وذلك متحد (قوله بجميع الممكنات) اعترض بأن لفظة جميع لاحاجة اليها للاستثناء عنها بال التي في الممكنات وورد بان إذا كانت للعموم فلفظة جميع لنا كيد ذلك العموم ورفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بزيادتها وإن كانت الجنس فعلم الاستثناء ظاهر وفي العموم للذ كور رد على القاضى أي بكر الباقلاني في قوله ان القدرة تتعلق بالعدم الظاهري بعد وجود الشيء دون السابق عليه فيما لا يزال أي بعد وجود العالم وعلى امام الحرمين في قوله بعدم

المتعلقان بجميع
الممكنات
(ش) أي وصفات المعاني
القدرة والإرادة إلى
آثارها والقدرة الازلية

تعلقها بالعدمين معاً ولحق العموم بناء على القول بان المسحح لتعلق قدرة الله تعالى هو الامكان فقط
اذ لا شك أن كل من السمين يمكن وقيل للمسحح هو الحدوث فقط وقيل الامكان مع الحدوث وقيل الامكان
بشرط الحدوث أقوال أربعة وقول القاضي يجري على جميعها بالنسبة للعلم الطارئ لأنه يمكن حدوث
أي متجدد بعد عدم أمبالنسبة للعدم السابق فلا يجري على القول الأول وهو أن المسحح الامكان فقط لأنه
يمكن وقوعه تعالى القدرة به ويجري على ما عدا من الأقوال الثلاثة لعدم حدوثه أي تجده وأما قول امام
الخرمين فلا يصح جريانها على شيء من الأقوال الأربعة * والحاصل أن أقسام العدد أربعة عدم الخواصات
الازلي ولا تعلق به القدرة والارادة فإلا لأنه ليس يمكنه بل واجب كسبائي * وعدمها فلا يزال قبل وجودها
يتعلقان به بمعنى أنه في قبضتها ان شاء تأبته ^(٢) وان شاء تآزر التاموجلت الوجود مكانه وعدمها بحدودها
يتعلقان به وعدم المكتبات التي علمها أنها لا توجد كإيمان أي في جهل يتعلقان به بالنظر إلى ذاته واستحالة
وقوعه القضية لكون عدمه واجبا انتهى عارضة والعارض لا ينافي الامكان الثاني كسبائي وقيل
لا يتعلقان به نظرا إلى استحالة وقوعه * قال السكتاني وإطلاق التعلق على التعلق بالعدم السابقة مجازي
لاحق في أنه ليس على وجه التأثير بل بمعنى أنه في قبضتها كسر ورد بأنه يلزم عليه أن إطلاق التعلق على
تعلق العلم ونحوه مجاز لعدم التأثير فان أراد أن التعلق حقيقة ما به التأثير بالنسبة لتعلق القدرة والارادة
لزما أن إطلاق التعلق على ما سوى القدرة والارادة مجاز ولا فائدة في العموم أيضا إشارة إلى فساد مذهب
المعتزلة الذين أخرجوا الأعمال الاختيارية من متعلق القدرة الازلية وفيما أيضا إشارة إلى فساد مذهبهم في
قولهم ان الارادة لا تتعلق بالانterior كالأخبار كالأيمان دون الشرور والقبائح كالكفر والمعاصي وبالصلاح والاصلاح
دون مقابلها هكذا قيل وفيه أنه لا يحصل الدليل عليهم بالنسبة للأفعال المذكورة كإطلاقه إذا حل
التعلق في القدرة على التجنيز أو الاعمال إذا يجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد مع أنه تقدم أنه لا يصح
جمله الأعلى الصلوي (قوله عبارة تال) تقدم ما فيه * واعلم أن تعريف هذه الصفات كذا بقية الصفات
مجرد رسم القسوة مجرد تمييز ما عما عداها لا حد لأن كنه ذات وصفاته غير معلوم لنا وقوله صفة كالجنس
يشمل جميع الصفات وقوله يتأني بها أي يتيسر بهما متعلقها ففيه إشارة إلى التعلق الصلوي فيخرج به
ما لا يتعلق أصلا كالحياة وما يتعلق بعلقتان جنس باقسط كالم * وقوله لا يجاد كل يمكن خرج به ما عدا المعروف
وفيها إشارة إلى أنها لا تتعلق بالواجب بل يلزم عليه من تحصيل الحاصل ان تعلق بوجوده أو قلب الحقائق
ان تعلقت بعدمه ولا بالاستعجال لعكس ما ذكر ولا يجوز في عدم تعلقها بما بل وتعلقت بها لزم الفساد
لأنه يلزم عليه جواز تعلقها باعدام نفسها بل وبإعدام القات العلية وبإثبات الاوهية لأن قبلها من
الحوادث وسلبها عن تجبيل وهو الله تعالى ولغفاء هذا المعنى على بعض المبندة قال انه قادر أن يتخذ
ولها اذ لم يقدر عليه لكان عاجزا وأخف هذا بحسب فهمه الركيك من قصته قدس حيث جاءه ابليس
في صورة انسان بقشرة بيضة وقيل بقشرة فسقة وهو يخط حلة ويقول في كل دخلة ابرة وخزعتها
سبحان الله والجليلة فقال هل الله تعالى بقادر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال قادر أن يجعل الدنيا في
سم أي خرق هذه الابر * ونحس إحدى عينيه فصار أعور وأوضح الاشعري هذا الجواب فقال ان أراد
السائل أن الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي عليه فهذا لا يمكن فان الأجساد الكثيفة يستحيل
تدخالها وتكون في حيز واحد وان أراد أن يصغر الدنيا أو يكبر القشرة فأنه قادر على ذلك وعلى أكثر منه
وإعمال بفضل له يمرر من الجواب هكذا لأن مسائل متعنت وجواب المتعنت اذا كان كافرا أهكذا واختار نحس
العين دون غيرها لتكون العقوبة من جنس العمل فأنه أراد أن يلقى نور الإيمان فاطفا نور عينه قال بعضهم
وأرجو أن تكون الجني هذا وأورد على التعريف المذكور أمران الأول أن الممكن يطلق على ما استوت

عبارة عن صفة يتأني
بها إيجاد كل يمكن

(٢) الاستناد مجازي
والمنع بقاءه أو عدمه
للهما اه مسححه

نسبة وجوده وعدمه بان يكون كل منهما ليس بمتع وهو المراد هنا وعلى ما ليس بمتع الوجود
 فيشمل الواجب والاول مأخوذ من الامكان الخاص وهو سلب الضرورة أى الوجوب عن الطرفين أى
 الطرف الموافق وهو المنطوق به المخالف وهو المسكوت عنه كقولنا لا يجوز وجود الامكان الخاص بمعنى أن
 وجوده ليس بواجب وعلمه كذلك الثانى من الامكان العام وهو سلب الضرورة أى الوجوب عن الطرف
 المخالف فيكون الطرف الموافق أى المنطوق به صادقا للجواب وان كان الثابت في الواقع في ذلك
 المادة أحد هما بينه كقولك انتم موجودا بالامكان العلم بمعنى أن عدمه هو الطرف المخالف ليس بواجب بل
 مستحيل ووجوده وهو الطرف الموافق أى المنطوق به صادق بان يكون جائزا أو اجبا وان كان الثابت في
 نفس الامر هو الوجوب وإذا كان الممكن من الاقاط المشتركة فلا يسوغ استعماله في التعريف بدون
 قرينة تأتي أن كلامه يقتضى أن الاحوال الحادثة ككون الجسم أبيض وكونه زيدا لا تتعلق بها
 القدرة لانها ليست موجودة بل ثابتة فقط فلا يشملها قوله لا يجادل ممكن مع أن التحقيق أنها مقدورة
 كالعلمي خلافا لمن قال لا مقدور هي للعاني فقط وهي أوجبت الاحوال وأجيب على الاول بان كون الحديث
 في فن الكلام قرينة على أن المراد بالممكن هو المعنى الاول بدون الثانى وعن الثانى بان المراد لا يجادل الممكن
 اثباته من اطلاق الخاص والمراد العام مجازا مرسل والقرينة على ذلك تطبيق الوصف المناسب وهو الإيجاد
 على الامكان وذلك بشروطه فكأنه قال بتأتى بها لا يجادل ممكن لا مكانه ولا شك أن الاحوال الحادثة
 من جهة الممكنات فيكون ذلك قرينة على أن المراد بالإيجاد الاثبات الشامل لها (قوله واعدا) أى
 على الصحيح من أن القدرة كاتعلق بالإيجاد تتعلق بالأعدام خلافا لماما الحرمين حيث قال لا تتعلق
 بأعدام الشيء بعد وجوده لانه ان كان عرضا فعدمه عقب وجوده واجب لانه لا يبقى زمانين بل بمجرد
 وجوده ينعدم ثم تتعلق القدرة بمرض آخر وينعدم وهكذا على التوالي حتى يقع في الفهم أنه مستمر باق
 وليس كذلك فعدم الاعراض أمر من طبيعتها فيكون واجبا والقدرة لا تتعلق بالواجب وان كان
 جوهر اقنومه بدوام الاعراض أى مشروط بإمداد الله تعالى به بالاعراض وتعلقها عليه فإذا أراد الله تعالى
 عدمه أمسك عنه هذه الاعراض فينعدم لوقته وجوبا والقدرة لا تتعلق بالواجب ونظير ذلك خيط القتيبة
 مع الزيت فالجوهر غزله الخيط والاعراض بمنزلة الزيت فإنه اذا فرغ طفت القتيبة بنفسها ولا محتاج الى
 أن يطنها أحد وهذا في عدمنا الطارئ أما عدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا فتتعلق به القدرة بمعنى أنه في
 قبضتها ان شاءت أبقته مستمرا وان شاءت قطعت وجودنا وكذا وجودنا المستمر بعد وجودنا ان شاءت
 أبقته وان شاءت أبطلته بالعدم وأما علمنا في الازل فهو واجب لا تتعلق به القدرة والازم قديما وهو محال
 وكلام امام الحرمين المذكور مبنى على ضعفه وهو أن العرض لا يبقى زمانين والراجح خلافه لانه وان كان
 منسوبا للأشعرى لكن أنكره عليه كثير من المتكلمين وقالوا ان ادعاء منتهى الاعراض القارة مكابرة
 في المحسوس • والحاصل أن كون العرض لا يبقى زمانين قول الأشعرى والجمهور ونفى عليه امام الحرمين
 ما ذكره والمتعبد أنه يبقى زمانين وعليه فتتعلق القدرة بالعدم بعد الوجود كذا بعدم الممكنات التي علم الله
 أنها لا توجد كإيمان أبي جهل نظر الله فيهما فتتعلق به القدرة وقفا وخلافا خست أشياء (قوله على وفق
 الإرادة) فيحذف مضاف أى على وفق تعلق الإرادة وهو لبيان الواقع اذا تتعلق قدرته تعالى بشئ على
 غير وفق الإرادة لانه إكراه تعالى الله عنهما وانما أتى به للإشارة الى أن فعله تعالى للسكانت اتماهو
 بطريق الاختيار لا بطريق الزوم كفعل الله تعالى الطبيعة الذى يقول به الفلاسفة والطائيون والى أن
 تعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة لا تجزى كما أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم أى التصورى • أما العلم
 التصديق فلا يكون الأبعد وقوع الفهم لفتعلق ارادتك بالقيام فرع عن تعلق العلم التصورى به

واعدا على وفق
 الإرادة لا زلية احتراز
 عن الحادثة

اذلاراد الايمانصورأما التصديق بوقوعه فلا يكون الا بصدوره انتهى هو أثر القدرة التي هي فرع الإرادة التي هي فرع العلم أي التصوري فالعلم التصديقي متأخر عن الإرادة والمقدم عليها انما هو التصوري (قوله) أن ذلك الترتيب انما هو بحسب التعقل فقط أماني نفس الامر فلا ترتيب بين صفاته تعالى ولا بين تعلقاتها وأن المراد بالتصوري والتصديقي بالنسبة لعله تعالى ما يشبه التصوري والتصديقي بالنسبة لعلم الحوادث من حيث تعلق الاول بالمفرد والثاني بوقوع النسبة وليس المراد بهما حقيقتيهما للتعرف عندنا لاقتضاها ما حصوله لا يمكن حاصله وعلوه تعالى منه عن ذلك (قوله) فلا تأثير لها في آثارها (أشار به الى أن العبد ليس له في الفعل الا مقارنة قدرته فقط وهو الكسب على أحد التفسيرات كما (قوله) أي يتحصل أي يمكن أن يتحصل لان الكلام في التعلق بالصواب لا التجيزي لاقتضاها أن التأثير بالفعل يكون في كل ممكن وهو غير صحيح اذ ما يدخل في الوجود من الممكنات لا ينحصر فأي التأثير فيه (قوله) اخراج الممكن فيه تسمح اذا الإيجاد في الحقيقة تعلق القدرة بخروج الممكن من العلم الى الوجود والمراد بالوجود في كلامه الثبوت لتدخل الاحوال الحادثة كما (قوله) وكل ممكن يتناول الخ أي يتناول أيضا الممكن انتهى علم الله تعالى عدم وجوده كما كان أي جهل فهو مقدور نظرا الى كونه ممكنا ذاته واستحالة وقوعه انما هي عارضة والعارض لا يثباتي الامكان الثاني عند كثير من المحققين كالإمامية ذلك من وصفه بالامكان وقيل ليس بمقدور وهو الصحيح نظرا الى كونه مستحيلا لغيره وهو تعلق علم الله بعلومه وقوعه موعم بينهما بمحصل الاول على التعلق بالصواب والثاني على التجيزي الحادث وكذا يقال فيما يأتي بالنسبة للإرادة (قوله) الاختيارية) انما خصها بالتركيب الاضطراري باذلتزام في كونها مخلوقة لله تعالى بخلاف الاختيارية فان المعنوية ادعوا أنها مخلوقة للعبد فقوله لم يحرر كائناتى خلقا للمعنة في قوله لم يحرر تلك الحركات مخلوقة للعبد والمخلوقة لله تعالى انما هو قدرة العبد الحادثة بالمقارنة لتلك الحركات ويكفر والموافقهم على خلق القدرة للذكورة التي هي منشأ للأفعال كما هو قد علمت أنه لا يحصل الرد عليهم الا اذا كان المراد بالتعلق التجيزي مع أن قوله كل ممكن صريح في أن المراد به الصواب (قوله) يتناولها أي الممكن الذي له سبب وقوله كالاحراق الاولى أن يقول كالخرق لانه الذي تعلق القدرة بوجوده وأما الاحراق فهو نفس تعلق القدرة بالخرق وقوله عند حادثة النار فالسبب هو الماسة وفي ذلك رد على من يقول ان الامور العادية تؤثر بطبيعتها على من قول انما تؤثر بقوة أودعها الله فيها (قوله) تخلق السماء والارض) فيه تسمح أي كالسما والارض والمخلوقتين لانهما اللتان تعلق القدرة بوجودهما وأما التعلق فهو تعلق القدرة بنفسه نظير ماس (قوله) هو أن يصير الشيء الخ) فيه تسمح نظير ماس فالاولى أن يقولوا الاعدام تعلق القدرة بغير الشيء (قوله) وهذا الخ المتبادر أن الإشارة اقرب مذكور أي متضمن من عموم الممكن لافعالنا الاختيارية هو المختار ومقابلته بالمعنة القائلين بأن الله تعالى لا تعلق تلك الافعال بل هي مخلوقة للعبد يحتمل رجوعها لسبب العبارة في قوله لا يحدد كل ممكن واعدامه أي ما تقدم من أن القدرة تعلق بالإيجاد والاعدام هو المختار ومقابلته بالامام الحرمين من أنها لا تعلق الا بالإيجاد لا بالاعدام مطلقا لاحقا كل أن وسابقا في الازال والمقتضى من أنها لا تعلق بالسابق فقط كما (قوله) يوجد) عطف تفسير على يخلق وقضيت أن الموجد هو الذات العلية والقدرة بسبب هو كذلك عند القرافي هي عزلة القدر للكتابة المثل الاعلى في قول من قال صفة تؤثر في إيجاد الممكن الخ جاز من الاسناد الى السبب اذا التأثير في الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بهذه الصفات كإص عليه غير واحد من المحققين قال العلامة ابن ذكري

* والفعل الذات بذى الصفات * فن اعتقد أن القدرة تؤثر بنفسها كغير وأما قول العلامة القدرة فعالة وتصرف أو انظر فعل القدرة خرام حيث لم يقصدوا أنها فاعلة بنفسها بأن أطلقوا أو قصدوا

فلا تأثير لها في آثارها
ومعنى يتأني بها أي
يتحصل بها الإيجاد كل
ممكن والإيجاد اخراج
الممكن من العلم الى
الوجود وكل ممكن يتناول
أفعالنا الاختيارية
كحركاتنا وسكناتنا
ويتناول ماله سبب
كالاحراق الموجود عند
حادثة النار الشيء المحرق
ومالسبب لتخلق السماء
والارض والاعدام
هو أن يصير الشيء لاشئ
كما كان أولا وهذا على
المذهب المختار ومعنى
على وفق الإرادة أن
الله تعالى لا يخلق
ويوجد بقدرته

الامارادى الاماخصه
بارادته والارادة صفة
يتاقى بها تخصيص
الممكن ببعض مايجوز
عليه معنى التخصيص
ترجيح بعض الجائز
على البعض الآخر
والذى يجوز عليه
الممكنات المتقابلات
وهي الوجود والعدم
والتقدير والصفات
والازمنة والامكنة
والجهات فللممكن يجوز
عليه الوجود والعدم
فتخصيصه بالوجود
دون العدم تأثر للارادة
فيه وبإيجاد هو تأثر
القدرة ومعنى التعلق
طلب الصفة أمرها تأثرها
على قيامها بعملها فالصفة
تستلزم عملا أى ذاتا
تقوم بها فان اقتضت
أمرها زائدا على ذلك
سميت متعلقة بالقدرة
التي تقتضى للممكنات
بالإيجاد والاعدام
والارادة التي تقتضى
الممكنات بتخصيصها
بعض مايجاز عليها الى
الأخر الا الحياة فانها
لا تطلب أمرها زائدا على
قيامها بعملها فليست
متعلقة بشئ
(ص) والعلم المتعلق

انها فاعلة بذات الله تعالى لما في ذلك من الابهام وقيل مكروه لعدم تعيينه المحذور (قوله الاماراد) أى
خلافا للمعتزلة لقائلين بأنه خلق الشرور والقبائح وهو لا يريد هالان الارادة عندهم تابعة للامر فلا يريد الا
مأمره وقيل هي عندهم نفس الامر فيزعم على كلامهم أن ما يقتضى الوجود من أفعال الصبيد الاختيارية
على خلاف مراده تعالى وأما عندنا فمما يتاخران ومنفك كل تقدير يد الشئ وبأمره كما يمان أن بكر رضى
الله تعالى عنه وقدي بأمره ولا يريد كما يمان أن جهل أذوارا لموقع وقدير يدول بأمره ككفر أن جهل
وقد لا بأمره ولا يريد ككفر سائر المؤمنين واختلاف في جواز مثل أراد الله ككفر يد وزاعمه وأجازوه
بعضهم منه بعضهم طلبا للادب والصحيح التفرقة بين مقام التعليم فيجوز فيه ذلك وبين غيره فيمتنع
وكذا يقال في خلق القردة والخنزير وأما الاحتجاج بالتضاد والتدبر فان كان قبل الوقوع في الذنب ليكون
وسيلة للوقوع فيعلم بجزر وكذا ان كان بعد الوقوع وقصد بذلك منع مؤاخضته بما أوجب ذلك الذنب
من حدا وتزير فان قصد بذلك منعه تغييره بجزر ذلك كما وقع في منظرته وسى مع آدم عليه السلام أن
موسى قال له يا آدم أنت أبو ناختيت أى أحرم من الجنة أى كنت سببا لآخر إجنافها قال له آدم يا موسى
اصطفاك الله بكلامه مخطط لك ألواح التوراة بيده أى قدرته وأزل عليك التوراة فى ألواح من زبرجد تأومنى
على أمر قدره الله على قبل أن يخلق السموات والأرضين ثم حسن أقد سنه فخرج آدم موسى أى غلبه الجنة
والحديث بطوله مسطور في البخارى (قوله حصة) كالجنس لشمولها جميع الصفات وقوله يتاقى بها يخرج
الحياة والعلم لما أن الحياة لاتتعلق والعلم تعلقه تنجيزى وكلامه فى الصلوحى وأما هو أعبره وقوله تخصيص
خبره ماعدا المرف وأطلق الترخيف عليه ونسبة التخصيص اليها جاز كما هو الذى للممكن للعموم
ككل فيما مر وما غاب فى التعبير ليجرد التعلق وتقدم ان فى العموم للذكور إشارة الى فساد مذهب المعتزلة
التخصيص تعلق الارادة بالغير دون الشر وبالصلاح والاصلح دون مقابلهما (قوله) والذى يجوز عليه أى
الممكن مبتدأ وقوله الممكنات الخ خبر ومعنى المتقابلات المتفاوتات وحاصلها ان بعض مايجوز عليه شئ
يقابلها شئ آخر وهو الوجود بدلا عن العدم والمقدار بخصوص بدلا عن سائر التقدير والصفة المخصوصة بدلا
عن سائر الصفات والازمان بخصوص بدلا عن سائر الازمنة والمكان بخصوص بدلا عن سائر الامكنة والجهة
المخصوصة بدلا عن سائر الجهات فتقوله هو الوجود والعدم متقابلان وقوله والمقادير أى أن بعضا يقابل بعضا
وكذا يقال فى البقية والمقادير من جهة الصفات لما ان المقدار هو السكم المتصل والمتصل هو العدد والعدد
والمقدار عرضان وقد نظم بعضهم تلك المتقابلات الست فى قوله

الممكنات للمتقابلات • وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات • كذا التقدير روى الثقات

(قوله تأثر للارادة) مقتضى كلامه ان تخصيص الارادة تأثر وهو كذلك على المذهب المختار وقيل ليس
بتأثير هذا واستناد التأثير لها والقدرة مجاز كاسم (قوله طلب الصفة) الخ فى التعبير بالطلب تسمح اذا لطلب فى
الحقيقة فالقدرة الاستزمال لرباط أى ارتباط الصفة بشئ فتعلق القدرة برباطها بالممكن من حيث التأثير
فيه وتعلق الارادة برباطها بالممكن من حيث التخصيص وتعلق العلم برباطه بالمعلوم من حيث انكشافه
وهكذا واختلاف فى التعلق للذكور فتقوله هو أمر وجودى يمكن رؤيته هو محدود وقيل حال أى واسطة
بين الوجود والعدم بنا على نبوت الاحوال وقيل من مواضع العقول أى لا يفرقه الا الله تعالى وقيل بوجه
اعتبار وعطف الاعتبار على وجه تفسير أى آتمن الامور الاعتبارية التى هي أزل من يتمن الحال فيكون
أمرها ذهنيا وهذا ان الاختيار أحسن الاقوال الاربعة (قوله) الإيجاد والعدم) يحتمل أن تكون

الباء للابدية أى تستلزم الممكنات استلزاما متلبسا بالإيجاد والاعدام الأولى كما قاله الشيخ في تقريره أن تكون للتصور وتقتضى بمعنى ترتب أى ترتب بالممكنات أو تياطلصورا بالإيجاد والاعدام **(قوله بجميع الواجبات الخ)** نعم لمتنوع أى الأمور الواجبات كذاته تعالى وصفاته وثبوت تلك الصفات له فاذا قلت الله قادر كل المتصف بالوجوب كالمن الثبات الملبى والقدرة ثبوتها تعالى وأما الحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت فليس واجبا بل جائزا كما هو الواجبات تشمل الاحكام بمعنى النسب والمحكوم به وعلى وتشمّل أيضا المفرد الذى ليس محكوما به ولا عليه كذاته تعالى بقطع النظر عن الحكم عليها بشئ وتشمّل العلم نفسه من خوله في صفاته تعالى فيعلم تعالى بصله أن له صفات متعلّقا بكذا وقوله والجائزات أى الأمور الجائزة تخلفه تعالى للأشياء فاذا قلت الأشياء مخلوقة له تعالى كل المتصف بالجواز كالمن المحكوم به والمحكوم عليه والنسب هو ثبوت خلقه تعالى للأشياء والحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت **(قوله والمستحيلات)** كشرىك تعالى فيعلم أنه معصوم وأن وجوده مستحيل وأنه لو وجد لزم علمه من الفساد كذا وكذا لو ليس للرداءة متعلّقات المستحيلات لأن استحالته واجبة فمضى داخلته في الواجبات وعلمه تعالى المتعلق بها لشرىك نظير العلم التصورى بالنسبة لنا فالشرىك موجود في العلم بالبنى المذكور كالموجود في أذهاننا ولا يزم من ذلك وجوده من رجا **(قوله والعلم مصقلا)** هذا تعريف لطاق العلم الشامل للقديم والحادث واعلم أنهم يختلفون في العلم هل يعد أولافيل لا يحد لمصر موقبل لأنه ضرورى فلا حاجة لموقبل بعد ولم فيصعد موقبل منها ما هو مقبول ومنها ما هو محدود وأصح ما قيل فيه أنه نصفه توجب تحيزا لا يحتمل التقبض ويوجب قرب منه تعريف الشارح **(قوله نصفه)** كالجنس وقوله ينكشف فصل خرج بهما ليس للانكشاف كالقدرة والارادة لأنها صفتان تأثيرا لانكشاف والحياة ادلا على لها وقوله بالملم خرج به السمع والبصر والادراك على القول به فانها لانكشاف الموجود هو أخص من المعلوم والمراد بالمعلوم الواجب والجائز والمستحيل واعترض هذا التعريف من وجوده الأول أن التعبير بالانكشاف يوجب سبق الخفاء إذا لانكشاف ظهور الشئ بعينه فانه ذلك يقتضى الجهل قبل الظهور وهو محال عليه تعالى فالأولى أن يقال كآل الكمال مقننة لية ما خلق بالشئ على وجه الاحاطة على ما هو عليه دون سبق خفاء اهـ وأجيب بأن الشارح تابع في التعريف المذكور للسعد وغيره من الأكابر قد ذكره وإن كان في هذا القسم لم يتعلم خصوصا وقد قيل أن غالب تعاريف العلم يدخلها الخدش الثانى أن المعلوم مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق متوقفاً أخذ في تعريفه والمعرف بفتح الراء متوقفا على تعريفه فقد توقف كل منهما على الآخر وهو دور وأجيب بأن المشتق منه هو العلم بمعنى المصدر أى الإدراك والمعرف العلم بمعنى الصفة وبأن المراد بالمعلوم الشئ بقطع النظر عن كونه معلوما فيجوز عن وصف المعلومة ويراد منه مجرد الثبات والمتوقف على العلم إنما هو الذات المتصفة بذلك الوصف لا مجرد ثبوت الثالث أن تعبيره بالمعلوم يقتضى أن صفة المعلومة ثابتة له قبل الانكشاف وتعلق العلم به مع انها لا تثبت له إلا بعد ذلك والاككان انكشاف وتعلق العلم به بتحصيلا لا حاصل وهو محال وأجيب الشارح عن ذلك فيما ساقى بأن المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم فيكون فيه جواز الأول والاربع أن التعريف غير مانع لشموله الكلام لأنه لا ينكشف فيه المعلوم إذ مذكور كلامه هو المعلوم فلا يزال الحجاب عن شخص لأدرك من كلام الله تعالى أن له قدرة مثلا وإن شريكه مستحيل وإن الممكن جائز الوجود قد انكشف القسم السامع وأجيب بأن المراد ينكشف بها المعلوم من قامت به منفرج الكلام فانه ينكشف به المعلوم للسامع لأن قام به ويدل على ذلك آياته بالباء للؤفة والتعليل في قوله بهما يبنى أن العلم على في الانكشاف وحيتث يكون بينهما تنازع من الجانبين كما هو الشأن في القول بالمولو فيزم أن يكون الانكشاف علن قامت به والازم انكشاف العلم عن المعلوم وأيضا فالعلم إنما يوجب حكمه لمن قامت به كما قالوا أن القدرة مثلا لا يوجب

بجميع الواجبات
والجائزات والمستحيلات
(ش) العلم معطوف
على القدرة والارادة أى
وهي القدرة والارادة
والعلم وكذا ما بعده
والعلم صفة ينكشف
بها المعلوم

القائمة بالإن قامت به لاغيره بخلاف الكلام فإنه دليل ينكشف للسامع معطل للسلول لاعلة اذ قد لا يحصل
 انكشاف للسلول للسامع بعد الكلام فيزعم أن يكون الانكشاف لغير من قام به والالكان بينهما تازم
 والواقع خلافه كما علمت (قوله على ما هو به) أي حالة كون المعلوم على الوجه أي الحالة التي هو أي المعلوم
 ملتبس بها في الواقع مثال ذلك ما إذا أدركت أن في بيتك يسبحون وأنه من الشيعه فان كان في الواقع كذلك
 قادرا لك علم أو كان من البر وقد أدركت انه من الشيعه فليس يعلم لانه ليس على الوجه التي هو بواقعه
 تعالى محيط علمه بالاشياء على ما هي به عليه تفصيل لا بل بعضهم كل انسان يتنفس في كل يوم ولاية ما تاتى
 نفس وأربعة وعشرين ألف نفس معتدل وفي كل نفس معتدل منها يموت ألف ويولد ألف وتحمل
 الامهات بألف وفيه ما تاتى ألف فرج قريب وفي بعض التواريخ ان في كل ساعة سبعة آلاف امرأة تضع وسبعة
 آلاف امرأة تحمل وسبعة آلاف ذليل يزوج عكسه وسبعة آلاف عتيق من النار ومع هذا فلا ثلاثة أكثر
 المخالقات فقد ذكر بعضهم أن بني آدم عشرين الجن وبنو آدم والجن عشرين حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشرين
 الطيور وهؤلاء كلهم عشرين حيوانات البحار وهؤلاء كلهم عشرين ملائكة الارض والموتى بني آدم وهؤلاء
 كلهم عشرين ملائكة السماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشرين ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكرسي والعرش وهام
 رجل الى ابن الشجرى وهو على كرسى للو حظ بقرار تفسير كل يوم هو في شأن يومه فوقف على رأسه فقال يا هذا
 فما يفعل ربك الآن فسكت وبات مهموما فقرأ المصطفى عليه السلام فذكره ذلك وسأله فقال له ان
 السائل الخضر وانما يسعد وقتل له شئون يفيها ولا يتنبها يخفف أقواما ويرفع آخرين فاصبح مسرورا
 فأتاه وأعاد السؤال فاجابه بذلك فقال هل يصل على من علمك وانصرف مسرعا والمراد بالشئون الاحوال وقوله
 يبدىها أي يظهرها ولا يتنبها أي لا يستأقها علما ومعنى كل يوم هو في شأن أي في كل وقت في أمر يظهره
 على وقت ما أراد في الازل كاجسادهم واما تعالوا واذلال (قوله انكشاف الخ) مفعول مطلق لقوله ينكشف
 وقوله لا يحتمل التقيض تسييره أي انكشافا ومحاولا وقوله بوجه أشار به الى ما قررر المصنف في بعض تأليفه
 من ان العلم بزمه ثلاثة أمور الجزم والثبات والطباق أي للمطابقة للواقع فلا يحتمل التقيض بحسب النهن
 لكونه مجزوما به ولا يحسب الخارج لكونه مطابقا للواقع ولا يحسب تشكيك المشكك لكونه ثابتا لا يغني
 أن هذا الأخير هو محل الاحتياج الى هذا القيد أعني قوله لا يحتمل التقيض الخ أما عدم احتمال التقيض
 بحسب النهن حتى يخرج به الشك ونحوه أو بحسب الخارج حتى يخرج به الجهل فاستغنى عنه بقوله ينكشف
 به للمعلوم على ما هو به بمرج ما ذكر به كإسباتي فانه صحت فائدة القيد في هذا الأخير أعني احتمال التقيض
 بحسب تشكيك المشكك فخرج به التقليد كإسباتي * والحاصل ان هذا القيد محتمل لا مورد لانه لكن
 الاولان منها يؤخذان مما قبله فيكون تأكيذا بالنسبة لهما والثالث لا يؤخذ من ذلك فيكون تأسيما
 بالنسبة له (قوله ومعنى ينكشف يتضح) أي بحيث يصير مجزوما به حتى يصح قوله تخرج الظن الخ أو اعلم انه
 ان أراد الانكشاف التام أي من جميع الوجوه مخرج به الجهل المركب والتقليد جزما كان لا وغيره جزم
 كما خرج به الظن وما معوجا حيث قد يصح قول الشارح وعلى ما هو به تأكيديا بطل قوله وخرج بقوله لا يحتمل
 التقيض الخ تخرج ذلك الانكشاف بالمعنى المذكور وان أراد الانكشاف ولو من بعض الوجوه بطل قوله
 على ما هو به تأكيديا فهو حيث تأسيس الاحتياج اليه في استخراج الجهل المركب الداخل تحت قوله ينكشف
 لان فيه انكشافا غير تام بل من بعض الوجوه وصح قوله وخرج بقوله لا يحتمل التقيض الخ والتي ارتضاء
 شيخنا في درسه الثاني وهوان المراد الانكشاف من بعض الوجوه أو يزداد فيه قيد بان يقال ينكشف
 انكشافا مطابقا للواقع حيث يخرج الجهل المركب * والحاصل اننا قد فسرنا الانكشاف بكون الشئ
 مجزوما به على وجه مطابق خرج به الظن وما معه والجهل ودخل فيه التقليد فيحتاج الى اخراجه بقوله

على ما هو به انكشافا
 لا يحتمل التقيض بوجه
 ومعنى ينكشف يتضح
 تخرج الظن والشك
 والوهم

لا يحتمل النقيض الخ قول الشارح خفي الظن الخ أي الجهل المركب بدليل ما بعده وخبره أيضا القدرة والارتداد للحياة كما هو إنما اقتصر الشارح على الظن وما معه لمشاركته العلم الحادث في الإدراك فيقوم انهما علم (قوله لان احتمال نقيض المظنون الخ) سكت عن تحليل خروج الشك والوهم بذلك لظهور ما لا انكشاف مع ما يورثه (قوله تأكيدي) قسم أن هذا لا يصح إلا إذا أريد بالانكشاف الانكشاف التام أي من جميع الوجوه مع أنه إذا أريد بذلك لاحتياج لقوله لا يقبل النقيض الخ خروج التقليد حيث لا بالانكشاف بل على المذكور وقدم الجواب بأن المراد بالانكشاف ولو من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد لاخراج الجهل ويكون قوله لا يقبل النقيض الخ محتملا له (قوله وتصريح) أي زيادة على التأكيدي إيضاح في إخراج وجه الإيضاح أن قوله على ما هو به يقابل قولهم في تعريف الجهل المركب على خلاف ما هو به وقوله يخرج قوله لا يحتمل أن قضية أنه ليس خارجا بقوله ينكشف هو كذلك بناء على ما مر من أن المراد به الانكشاف ولو من بعض الوجوه فإن أريد بالانكشاف من كل وجه كان ما ذكر خارجا به (قوله والمعلوم لمن شأنه الخ) تقدم أن هذا جواب عما قيل إن قضية التعريف أن صحة المعلومة ثابتة قبل الانكشاف فمع أنها لا تثبت إلا بالانكشاف وحاصل الجواب أن في قوله المعلوم مجاز الأول أي ما من شأنه أن يعلم بالانكشاف (قوله هو كل واجب) كذا أنه تعالى وصفه وقوله وكل جائز فيعلم ما كان منه وما لا يكون وإنه لو كان أي وحده كيف يكون أي يعلم المعلوم لو فرض وجوده كانت حاله التي يوجد عليها كذا وكذا كما قال تعالى إخبارا عن الكفار في القيامة حين تمنا الردي إلى الدنيا ولو ردوا العاد والمناهوا عنهم أنهم لكاذبون ودخل في الجائز ما لا ينهيه فيعلم الله تفصيلا مع كونه لا ينهيه خلافا لبعضهم واستحالة علم الأنبياء إنما تثبت في حق الخواص كما تقدم وقوله هو كل مستحيل فيعلم تعالى أن المستحيل هو المشارك له في الألوهية مثلا ولا يصح وجوده وأنه لو وجد لثرب عليه من الفساد كذا وكذا وقدم أن استحالة المستحيل داخل في الواجب فيدخل عليها في علمه (قوله وإنما تعلق) أي الصلح بالواجبات الخ أي تعلقا تنجيها بقاها لا ليس له تعلق صلاح لأن يعلم ليس يعلم فيازم إصافه تعالى بالجهل قبل التعلق التجيزي وهو محال وقال الفخر في بعض كتبها أن تعلقين صلاحيا وتنجيها لأنه تعالى تعلق علمه بالأشياء قبل كونها يسمى علما بما سيكون ثم يعلم تعالى بعد كونها أنها كانت وذلك علم بما كان والعلم بما سيكون غير العلم بما كان ورد بان التعبير بما سيكون أو كان إنما هو باعتبار المعلوم فإنه قبل كونه يعبر عنه بأنه سيكون وبعد كونه يعبر عنه بأنه كان لاستقباله في الأول وحصوله في الثاني لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد لا تعد فيعلم كل حال وقوله لأنه ليس من صفات التأثير أي بخلاف القدرة والإرادة فانهما صفات تأثير فلا يتلقان إلا بالتمكن كما لا يوافق ولا بالمستحيل لما مر أنهما لا تعلقنا بوجود الواجب لزم تحصيل الحاصل أو بعدمه من قلب حقيقة لأن ذلك يقتضي كونه ممكنا والواقع أنه واجب ويقال في المستحيل بعكس ذلك فالإلزام على تعلقهما بكل من الواجب والمستحيل إما تحصيل الحاصل أو قلب الحقائق من الوجوب أو الاستحالة إلى الامكان فيازم كونه تعالى ممكنا كذا ذكره ولا يخفى ما في ذلك من الفساد فالكمال المطلق في عدم تعلقها بذلك فن قال أنه تعالى قادر على أن يتخذ ولدا أو زوجة والارم عجزه فهو جاهل بما يترب على تعلق القدرة بذلك من المحال السابق (قوله لا تعلق بشئ) للرد على من معناه للفرد أي مطلق الأمر الشامل للمعلوم ويحتمل أن يراد به المعنى الاصطلاحي وهو الموجود وهو علم تعلقها بالمعلوم من باب أولى لأنها إذا لم تعلق بالموجود في الأولى أن لا تعلق بالمعلوم وكان الأولى حذف قوله بشئ أو أريد العلم لا بهام كلامه تعلقها بغيره وهو المعلوم إذ للتأثير منه المعنى الاصطلاحي وهو الموجود (قوله أي لاها لا تطلب) لوقال أي أنها لا كان أولى باسم من أن التعلق هو طلب الصفة أمرا زائدا على قيامها بمحتملها فيازم عليه تعليل

لان احتمال نقيض
المظنون مشلا يمنع
انكشافه على ما هو به
أأ يكون تصريح بما خارج
الجهل المركب فانه لا
ينكشف بالمعلوم على
ما هو به يخرج بقوله لا
يحتمل النقيض الاعتقاد
الجازم لأنه يحتمل
النقيض بنسبك
مشكك والمعلوم ما من
شأنه أن يعلم وهو كل
واجب وكل جائز وكل
مستحيل وإنما تعلق
بالواجبات والجائزات
والمستحيلات لأنه ليس
من صفات التأثير
(ص) والحياة وهي
لا تعلق بشئ
(ش) أي لأنها لا تطلب
أمرا زائدا على قيامها
بمحتملها بل هي

الشيء بنفسه (قوله صفة الخ) المناسب للقلم أن يكون هذا هو في الحياة القديمة فقط في كلامه حذف
 دل عليه المقام أي مئة أزيلتو يحتمل أنه تعري في الماضي القديمة والحادثة ولا ضرر فيه لأنه رسم فيعوز فيه
 الجميع حقيقتين مختلفتين ولا يصح أن يكون تعري في الحادثة فقط لأنه خروج عن المقام * وأعلم أن
 الحياة الحادثة ليست هي الروح ولا ملزومة لها عقلا بل يجتمعان عاقدو يصح اقترافهما قد خلق الله تعالى
 الحياة في كثير من الجادات معجزة أو كرامة من غير ثبوت أرواح لها كسليم الشجر على المظني
 وتسبيح الحصى في كفه **عليه السلام** (قوله تصحيح) بضم التاء مضارع صحح بمعنى جوز أي يجوز ذلك
 جواز اعتقالي كإسائي يخرج بذلك جميع الصفات فقله لمن قلته به ليس للأخراج بل لبيان الواقع
 وانما ذكره لاشارة على تحقيق مذهب أهل السنتن أن الصفات انما توجب أحكامها لمخالها انما توجبها أخلاقا
 للمرة القائلين إنها توجب أحكامها لغير مخالها كصفة الكلام فانها قائمة بالشجرو أو جبت له تعالى كونه
 متكاملا وقوله الإدراك مفعول تصحح ولما كان ظاهر التعريف فاسدا لاقضاء ما انتهى وجدت حصل
 الإدراك بالفعل وليس كذلك اذ قد توجد لولا وجود الإدراك دفع ذلك بقوله أي تثبت أن يكون الخ فأشار
 بذلك إلى أن في الكلام مضافا محنونا أي محنة الاضاف بالادراك لا يقال انها كاتصحيح الاضاف بالادراك
 الذي هو السمع والبصر والعلم والشم على القول به تصحح الاضاف بغيره كالمعروف والارادة والكلام
 لا نقول التصديق هذا التعريف يتميز صفة الحياة عن غيرها من بقية الصفات وما ذكر كاف في التمييز
 اذ لا يجب أن يذكر كل ما يقع به التمييز أو يقال ان الإدراك لقب أي اسم جامد واللقب لا مفهوم له عند
 جمهور الأصوليين فلا يحتاج به وأن الإدراك لازم للاضاف بالضرورة والارادة والكلام وما كان شرطا
 في اللازم فهو شرط في اللازم فكأنه قال تصحح الإدراك وغيره ولذا قال وهي شرط في الجميع أي جميع
 صفات المعاني مع أنه لم يذكر كونها مصححة للإدراك للإشارة إلى أنه ليس بقيد فهو كالاضراب
 الانتقال كانه قال بل هي شرط الخ والمراد بالشرط الشرط العقلي لا العادي ولا الشرعي والحكم عليها بأنها
 شرط انما هو بالنظر لظاهر العبارة من أن المراد أنها تصحح الإدراك بالفعل اما بناء على ما قدم من أن
 المراد انها تصحح صفة الاضاف بالادراك فهي سبب عقلي يلزم من وجودها الوجود ومن عندها العلم
 (قوله علم جميع صفات المعاني) أي ماعداها من المعارف أن الشيء ليس شرطا في نفسه (قوله وهذا)
 أي ما ذكر من التعريف وفي بعض النسخ وهذه وأنت باعتبار كون التعريف حقيقة تفصيلية للعرف
 وذلك لان كلام التعريف هو المعروف كالإنسان والحيوان شيئا واحدا لمراد به الحقيقة لكن المعروف حقيقة
 اجالية والتعريف حقيقة تفصيلية فكأنه قال وهذه الحقيقة التفصيلية وهي التعريف المذكور هي
 حقيقة الشرط أو باعتبار الالفاظ الباطنية التي هي وقدر مضاف في الخبر والتقدير فهذه الالفاظ دال
 حقيقة الشرط أي دالة عليها وفي بعض النسخ لان هذه هو تحليل تعري في الشرط بما ذكر أي انما عرف
 الشرط بما ذكر لان هذا حقيقة الشرط في الواقع ونفس الامر (قوله والسمع والبصر) أل فيها
 عوض عن الضمير على مذهب الكوفيين أي سمعه تعالى وبصره أو قد في كلام مجاز وبحرور أي السمع
 لهو البصر له لان قصد التكلم على سمعه تعالى وبصره لأعلى مطلق سمع وبصر وقدم السمع على البصر
 لأنه أفضل منه في حق الحوادث على الصحيح لمزيت عليه اذ علمت وجود الرشد والهداية وتلقى الشرائع
 والكتب المنزلة انما هي بالسمع ولأنه يدرك بكل الجهات وفي سائر الاحوال والبصر يتوقف على جهة
 المقابلة فتوسط نور وما ذكره بعضهم من تخيل البصر عليه لان يدرك به الاجسام والالوان والحيثيات
 بخلاف السمع فإنه مقصور على الاصوات محدود بان كثرة هذه العلاقات فوائده لا يقول عليها الأثر
 أن من جالس أصم فكأنما جالس مجرا ملق وان تمتع في نفسه وأه الأعمى في غاية الكمال الفهمي والعلم

صفة تصحح لمن قامت
 به الإدراك أي تثبت
 أن يكون عالما سمعا
 بصيرا وهي شرط في
 الجميع يلزم من علمها
 عدم جميع صفات
 المعاني ولا يلزم من
 وجودها وجود لا علم
 وهذا حقيقة الشرط
 (ص) والسمع والبصر
 المتعلقان

النوق وأشار بقوله المتعلقان الخ إلى أنهما من الصفات المتعلقة وإن متعلقهما جميع الموجودات لا بعضها وكان الأولى أن يقول المتعلقان بالتأنيث لئلا يثبت التام في حيث لم يثبت التام في المعدل لئلا يثبت ذلك على كون المعبود مؤنثا لأن يقال ذكر باعتبار تأويلهما بالوصف وكذا يقال في العلم والكلام حيث قال فيهما المتعلق ويلزم المتعلقة * والحاصل أنه يصح التأنيث باعتبار الصفة والتذكير باعتبار الوصف ولكل من السمع والبصر ثلاث تعلقات تنجزى قديم وهو تعلقها بذاته تعالى وصفاته وصلاحي قديم وهو تعلقها بالممكنات الموجودات قبل وجودها وتنجزى حدث وهو تعلقها بها بعد وجودها (قوله بجميع الموجودات) تقدم الاعتراض على مثل هذه العبارة بأن لفظة جميع مستغنى عنها وتقدم الجواب بأن ال في الموجودات إن كانت للاستغراق فلفظة جميع لنا كيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه فليس مستغنى عنها أو كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر والموجودات تشمل الألوان والأصوات فيسمع تعالى السواد والبياض ونحوهما ويصر الأصوات وتشمع أيضا سماعه تعالى وبصره فيسمعها تعالى وبصره ويصرها بصره وأما الكون وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فلا يتعلق بهما سماعه تعالى وبصره لأنها من الأمور الاعتبارية على الصحيح فليس محمودة فانا لا نشاهد إلا التحرك والسكون والجمتين والمفترقين دون وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله ومعنى السمع) أى معنى لفظ السمع أو أن الإضافة لليان أى معنى هو السمع وهذا أولى وكذا يقال فيما يأتى بالنسبة للبصر (قوله ينكشف له) تقدمنا في التعبير بالانكشاف من الإبهام وخبر به القدرة والإرادة فانهما ليستا إلا انكشاف والحياة فانها لا تتعلق بشئ يخرج قوله كل موجود العلم والكلام وكذا يقال في تمر في البصر الآتى وأشار بقوله كل موجود إلى أن سماعه تعالى وبصره لا يتعلقان بالمعبود ولا بالمال (قوله كذاه) دخل تحت الكاف حفاته تعالى فإن لاحظنا أنها ليست غيرا كما أنها ليست عنا كانت الكاف استثنائية (قوله كذاه الحوادث) بمعنى جميعها فالكاف استثنائية لا بمعنى باقيها وإن كل ذلك هو معناها في الأصل لأنها من السور بمعنى البقية ومنه سور المؤمن شفاء (قوله هو) أى ما ذكر من تعلقها بكل موجود مذهب الشيخ أبي الحسن إمام الفن وهو الحق وكون الشيخ مالكا أو شافيا يترفع لاطال تحت

إن الفنى من يقول ها أبذا * ليس الفنى من يقول كان أبى

(قوله كيف كانت) أى خفية كانت أم لا (قوله ومعنى البصر الخ) اعترض بأن تمر يف كل منهما ليس بما نفع لسؤل الأخوفه وشرط التعبير أن يكون بامعنا * وأجيب بأن عنده في ذلك تعدد الإطلاع على كنهه تعالى وصفاته حتى يميز بينهما فلا يعرف تمايزها إلا بتمايز تعلقاتها ولما اتحد السمع والبصر في التعلق لا يعرف تمايزهما فلذا عرفهما بتمر يف يقتضى تميزهما عن غيرهما وإن يكن فيه تميز أحدهما عن الآخرى وإن التمر يف بالأعم قد أجاز المتقدمون من الناطقة * لا يقال حيث اتحدت تعلقاتها كانت أحدهما مغنية عن الآخرى * لانا نقول همارا أن اتحدت لكون لكل منهما من الانكشاف حقيقة تخصه لا يعلمها إلا الله تعالى فيجب علينا أن نعتقد أن انكشاف السمع غير انكشاف البصر وغير انكشاف العلم وإن كان لا يصلح حقيقة كل إلا الله تعالى (قوله في حقه تعالى) فال في السمع الذى هو صفة لمولانا وفي البصر في حقه تعالى لغيره لثافتان أى ارتكابتين أى نوعين من التعبير واحترز بذلك عن البصر في حق الحوادث فانه قوة مخلوقة في العينين المحوطين تتلاقيان في مقدم الباطن ثم تفرقان فتدأبان إلى العينين التى من جهة اليسرى إلى العين اليمنى والى من جهة اليمنى إلى العين اليسرى وتلاقيهما لما على وجه التقاطع الصليبي هكذا × أو على هيئته الدالين ظهر كل في ظهر الآخرى هكذا * وعن السمع في حق الحوادث فانه قوة مودعة في الصب للفروش في مقر الصباح أى أمفله تترك بها الإصرار وهذا تمر يفهما عند الحكاء

بجميع الموجودات
(ش) هذا أى ما مطوف
على ما تقدم ومعنى
السمع الذى هو صفة
لمولانا جل وعز هو
معنى قائم بذاته ينكشف
له به كل موجود سواء
كان قديما ككذبه
أو حادثا كسائر الحوادث
وهو مذهب الشيخ أبي
الحسن الأشعرى وقيل
إنما يتعلق بالأصوات
فقط ككيفية كانت
ومعنى البصر في حقه
تعالى هو معنى قائم بذاته
العلية ينكشف له به كل
موجود سواء كان
قديما أو حادثا

أما عند أهل السنة فالبرق قوة خلقها الله تعالى في العين والسمع قوة خلقها الله تعالى في الأذن ولا يتعلق سمعنا وبصرنا عادة الا ببعض الموجودات وهو الاصوات في الاول بشرط عدم البعد والسرحد والاجسام والوانها في الثاني بشرط عدم القرب والجسد ولو يجوز لو خفت العادة أن لا يختص بذلك البعض بناء على أن المصحح للرؤية هو الوجود وعليه فإلزامه من الموجودات كلالاثة والجن فاعلموا مانع كذا قيل هو اعترض بأن المانع وجودي أيضا فثأته أن يرى فيكون عدم رؤيته مانع آخر وهكذا فيزول التسلسل فالمصحيح أن عدم رؤية بعض الموجودات لا مانع بل لكون الله تعالى لم يخلق فينا تلك الرؤية فتكون الجن واللائكة بحضرتنا ولا زأها لكون قدر علوهم لم يتعلق برؤيتهم أي لم يخلق فينا قوة ذلك (قوله وهذا) أي تعلق البصر بما ذكره بخلاف بين الأئمة بخلاف السمع فان في مخرافه بعضهم بالاصوات كاسرو بعضهم بكلام النفس وبالمسوعات وهي الاصوات وعبارة السمع محتلة لثبوت الخلف في البصر أيضا حيث قال وبصره متعلق بالمبصرات فيحتمل أن مراده بالمبصرات بالنسبة لنا وهي الالوان مثلا ويحتمل أن مراده بالمبصرات بالنسبة تعالى وهي جميع الموجودات (قوله لجميع الموجودات) متعلق بالطالبين والباء في الانكشاف للابسة أي الطالبين لجميع الموجودات طلبا لم ينسبها بانكشافها بهما (قوله ليس كمنه شيء) دليل لقوله وليس الخ وقوله وهو السمع البصر ليس يدخل في الدلالة ويحتمل أن يكون قصده الاستدلال على ثبوت السمع والبصر له تعالى خلاقا للمعزلة وانها لم يسمش سمع وبصر الحوادث رد على المعزلة لانهم يسلحون أنه سمع وبصر لكن بذاته لا يسمع وبصر زائدين عليها لا ناقول ان فيها دلالة على ذلك جموعة ما فهمه أهل القنينة فانهم يسمعون ان معنى سمع ذات ثبت لها السمع ومعنى بصير ذات ثبت لها البصر ولا عبرة بمخالفة المعزلة في ذلك (قوله هو الكلام) تقدم على مثل هذه العبارة وقوله التي ليس بحرف ولا صوت آخر الصوت لانه بمنزلة العلم والحرف بمنزلة الخاص والخاص مقدم في الاعتبار على العلم وذكره عقب الحرف لانه لا يلزم من نفي الخاص في العام من قسم الصوت لانه لا يكون معروضا للحرف عارض بسبب الاعتدال على القطع أي الخرج والمعرض مقدم على العارض طبعا فتقدم عليه وضما وما ذكر من أن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت هو المشهور وعند أهل السنة وقال السند انه بحروف فآفة بذاته تعالى منزهة عن الترتيب والحدوث والزوال وجل على ذلك قول الأشعري الكلام معنى فقال مراده بالمعنى ما قبل الفات فيشمل اللفظ فيكون صادقا بكونه حروفا وأصواتا ولا يلزم فيه التقديم والتأخير التي الألف من الحروف فآفة بذاته ولا أصواتا ولا حروفا انما جاءها التقديم والتأخير من التركيب الجسائي واختلاف الخارج ومن نزهه عن ذلك نزهه كلامه وقال جماعة نسبوا أنفسهم الى الخاتبة ان كلامه تعالى بحروف وأصوات لكن ان نسبت الى الحوادث كانت حادثة أو اليه تعالى كانت قديمة ولا يخفى بلان هذين القولين وكلام السند المذكور سري اليه من الحشوية فلا يمول عليه وسيأتي ما للمعزلة وقوله ويتعلق أي تعلقاته بقديمها بالأمم والنهي عند الاشعري فان لهما تعلقين صالحي قديم وهو تعلقيهما بالمكثفين قبل وجودهم وتنجزى حادث وهو تعلقيهما بهم بعد وجودهم صفات التكليف وأشار بذلك الى أن الكلام من الصفات المتعلقة وأنه مسلول العلم في المتعلق بفتح اللام وإن خالفه في التعلق اذا لم لانكشاف وهو لدلالة وهي وإن كان يلزمها الانكشاف لكن هذا الانكشاف اللازم لها ثابت للسمع وأما انكشاف العلم فتأبث لنفس العالم (قوله من المتعلقة) بفتح اللام وهي كل واجب الى آخر ما سيأتي فاذا أنزلنا الحجاب وسمعنا كلامه تعالى فهما منه انه تعالى موجود

وهذا بلا خلاف بين
الأئمة ومعنى المتعلقان
الطالبان بالانكشاف
لجميع الموجودات
وليس سمع الله بأذن
ولا صليح وليس بصره
بحدقة ولا أجنان ليس
كمنه شيء وهو السمع
البصر
(ص) والكلام الذي
ليس بحرف ولا صوت
ويتعلق بما يتعلق به
العلم من المتعلقة
(ش) هذا إنما ملحوظ
على ما تقدم وهو آخر
صفات المعاني

وأن شريكه مستحيل وأن وجودنا جائز وهذه أقسام الحكم العقلي الثلاثة التي هي متعلقات العلم وما تعرض
 ذلك بأن أمر الله تعالى لبعض المكلفين كأي جهل بمعامل سبحانه أنه لا يقع منه كالأيمان يستلزم أن أمره
 تعالى متعلق بوقوع ذلك الأمور التي تتعلق العلم بصلته فقد تعلق علمه بمعلم يتعلق به أمره الذي هو كلامه
 فالعلم إذا علم قلعاً من الكلام هو واجب بأن الكلام الأزلي له تعلقات كثيرة وليس تعلقه منحصر في
 التعلق الأمرى فهو وإن كان لم يتعلق في المثال بترك للأمر على وجه الأمر فقد تعلق بعلى وجه انتهى وعلى
 وجه الوعيد وعلى وجه الخبر بغير الوقوع وهذه كلها تعلقات للكلام الأزلي فلم يثبت انفراد العلم الأزلي
 بتعلق لا يكون متعلقاً للكلام الأزلي بسائر وجوده تعلقاًه (قوله للتعلق عليها بين أهل السنة) فيما أشار إلى
 أن هناك صفات مختلفة فيها بينهم وذلك كالإدراك المتعلق بالمسومات كالعمومة والخشونة والحركة والبرودة
 والمشمومات كالروائح والنبوئات كخلاوة السكر فانه مختلف فيه فذهب بعضهم إلى إثباته لأن الإدراك
 للتعلق بهذه الأشياء أربعة على العباد لا للفرقة الضرورية بينهما وذهب بعضهم إلى نفيه لأن بينه وبين
 الاتصال بالأجسام كالخارج والسكر تلتزم مغايرة الاتصال مستحيل عليه تعالى والصحيح الوقت عن إثباته
 ونفيه لتعارض دليلهما وكسفات الأفعال كالخلق والرزق والحياد والامانة فلها عندنا الإشارة أمور اعتبارية
 وهي التعلقات الحادثة للقدرة وعند الماتر بديهة الفعل صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى صفة
 التكوين وتنوع إلى الأنواع المذكورة باعتبار تعلقاتها فان تعلقت بالإيجاد سميت خلقاً وبالزق سميت
 رزقاً وهكذا تقدم تمام الكلام على ذلك واحتج بقوله عند أهل السنة عن المعتزلة عنهم ينكرون جميع
 صفات المعاني ويريدون غمراتها على اثبات فيقولون متكلم بذاته وعالم بذاته وهكذا (قوله) ومعنى الكلام
 الخ) فيما سبق وقوله عن الحرف والصوت تقدم من ذكر الصوت بعد الحرف من ذكر العلم بعد الخاص
 وأنه اعتماد كونه لا يترتب من نفي الخاص في العام (قوله) والتقديم والتأخير من عطف أحد التلزمين
 على الآخر إنما جاعل بينهما بالغة في التلزم بعض صفات الحوادث (قوله) والسكوت (قوله) أي أنه تعالى لم يزل
 متكلماً ولا يزال كذلك الخوارج أن يكتفى بإضافته كلامه تعالى بالعدم وذلك بوجوب حدوثه إذ السكوت
 يقتضي انعدام الكلام فإن كان السكوت قبل وجود الكلام لم يسبق العدم عليه وذلك نفي لقدمه وإثبات
 لحدوثه وإن كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك نفي لبقائه وإذا اتنى البقاء اتنى
 القدم لأن ما ثبت قدمه استحالة علمه وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام
 اللاحق فيكون اللاحق حادثاً بغير واسطه والسابق حادثاً بواسطة انما لحقه العلم لم يزل من يسبقه وإذا لزم من
 السكوت حدوث الكلام لم يزل منه حدوث الفئات المتصلة به أو انصاف ذاته العلية وصفاته السلبية بالحدوث
 باطل ومعقده كافر بهذا لأنه ليس معنى كلم التمسوى تكليفاً لها ابتداء الكلام به بعد أن كان ما كت
 ولأنه بعدما كلفه قطع كلامه وسكت بل معناه أنه زال بفعله الخجلاب عن موسى عليه السلام وخلق له سمعاً
 وقواماً حتى أدرك كلامه التقديم بجميع أعضائه من جميع الجهات ثم منه الله ورد عليه الخجلاب فرجع إلى
 ما كان عليه قبل سماع كلامه وروى أن الله تعالى قال له في جعلت فيك عشرة آلاف سمع حتى سمعت
 كلامي وعشرة آلاف لسان أي قوتها حتى أجبته وهذا معنى كلامه بأهل الختفيسم الواحد منهم
 بسائر أجزئه ويصير كذلك ويأكل كذلك وينكح كذلك ويشم كذلك وينطق كذلك وإن
 كانت عقولنا لا ندرك ذلك كإفاله سيدى على الخواص وما تخرج من أن المسبوع هو الصفة القديمة مذهب
 الاسمرى وأتباعه قتل عن أنى منصور للماترىدى ما يؤقتصم قال يجوز سماع ما وراء الصوت وقالوا
 كالاتعذر رؤية ذاته تعالى مع أنه ليس جسماً ولا عرضاً لا يتصور سماع كلامه مع أنه ليس حرقاً ولا صوتاً
 وعدم سماع غير الأصوات أمر عاوى يجوز تخلفه وذهب أبو منصور الماترىدى فى أحد أقواله

التعلق عليها بين أهل
 السنة ومعنى الكلام
 المنسوب لله تعالى هو
 معنى قائم بذاته يتعلق
 بكل ما يتعلق به العلم
 وهو كل واجب وكل
 جائز وكل مستحيل
 منزه عن الحرف
 والصوت والتقديم
 والتأخير والسكوت

وأبرسحق الاسفرائيلي والرازى الى أن كلامه تعالى الا زلى لا يسمع وإنما يسمع صوت يدل عليه خلقه الله تعالى فوسى إنما سمع صوتاً ونطقاً من جميع الجهات دخالا على المعنى القائم بذاته تعالى (قوله) والاعراب أى لانها من صفات الالفاظ الحادثة وقوله سائر أى باقى أنواع التغيرات كاللغو والقصر والادغام والفتور غير ذلك (قوله) لان هذه كلها الخ هذا دليل على كون الكلام من هاهنا كروا ما الدليل عليه فانه فهو سمى كسبانى وقوله لا يوصف بأوصاف الحوادث والا لكان حادثاً فيكون من قامت به كذلك وهو محال كما مر قولهم كلام الله كلامنا النفس معناه مثله في كونه ليس بحرف ولا صوت لاقى أنه عرض بسببه العدم ويطرأ عليه ويتقدم بعضه على بعض وإنما قصدوا به الرد على بعض الحشوية في حصرهم الكلام في الحروف والاصوات وقولهم كلام الله بحروف واصوات فقبل لهم ينتقض حصرهم الكلام بكلامنا النفس وهو الذى يدبره المتكلم في نفسه فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت (قوله) كلامنا الخ جواب عما قيل اذا كانت كيفية مجهولة فكيف يسوغ لكم الحكم عليه بأنه يتعلق بكل واجب الخ وحاصل الجواب ان ذلك لا يصدق في حكمنا عليه بما ذكره لكم على ذاته وسائر صفاته بالاحكام المتعلقة بها مع جهلنا بمخاطبتها فلا سمنا في ذلك الا التسليم (قوله) والحروف انما هي الخ جواب عما يقال تنزيه الكلام عما ليس بنافى للقرآن فانه كلام الله تعالى مع أن حروف واصواته وحاصل الجواب ان مرادنا بالكلام هنا صفة تعالى القائمة بذاته تعالى والقرآن وان كان يطلق عليه كلام الله تعالى الا أنه ليس بمراد حروفه وانما هي عبارة عن كلامه تعالى المراد هنا فيكون الكلام القائم بذاته تعالى مدلولاً للكلام اللفظي المطوق به وهذا ما صرح به المصنف هنا وفي جميع تأليفه وصرح به السعد وغيره من المحققين واستشكل بأن جعل هذه الالفاظ عبارة عن المعنى القائم بذاته تعالى هو مدلول لها لا يصح لان مدلولات تلك الالفاظ التركيبية الاخبارية وهي النسب حادثة بخلاف الانشائية كقوله تعالى وأمر عشرينك الاقر بين وأما المدلولات الافراجية فخالها هو قديم كقوله تعالى الله الا هو الحى القيوم ومنها ما هو حادث كقوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى واذقنا اللالكه اسجدوا لآدم فوسوس لها الشيطان الى غير ذلك من الآيات والمعنى القائم بذاته تعالى قديم ليس الا كيف يجعل مدلول تلك الالفاظ هو المعنى القائم بذاته تعالى وهذا اشكال لا يخفى قوته وحينئذ فالتعجول والقبول ما أقاده الشيخ ابن قاسم المبادئ وحاصلها ان مدلول القرآن هو ملقات الكلام القديم القائم بذاته والمراد بتعلقه متعلقه أى مدلوله فكلامه تعالى صفة واحدة لها متعلقات أى مدلولات وتنقسم تلك الصفة باعتبار تعلقها الى أمر ونهى وخبر لانها ان تعلقت بطلب فعل الشئ كانت أمراً أو بتركه كانت نهياً أو بالخبر عن شئ كانت خبراً والتكثر انما هو في تلك التعلقات وفيما يتعلق به دون الصفة القديمة ثم ان تلك التعلقات أى المدلولات تنقسم باعتبار الالفاظ الدالة عليها الى القرآن وغيره من بقية الكتب فهمى باعتبار اللفظ العرفي المخصوص قرآن وهكذا فمدلول القرآن ليس هو الصفة الواحدة القائمة بذاته تعالى حقيقة بل مدلوله هو مدلولها مثلاً اذا سمعت قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى وفهمت منه ان هناك ذاتاً تسمى قارون وانها كانت من قوم موسى فلأول بل عكس الحجاب وسمعت الكلام النفسى القائم بذاته تعالى فهمت منه هذا المعنى بينه فمدلول الكلام اللفظي هو مدلول الكلام النفسى وان شئت قلت هو مثله لتأثيرهما باعتبار الدال وحينئذ يظهر ان مدلول القرآن غير مدلول الانجيل وهكذا ضرورة ان المعانى المدلولة للقرآن غير المدلولات لغيره فان فيه من الاحكام ما ليس بغيره وما يباين وبنافى الاحكام التى في غير هو هكذا وغيره يمكن ارجاع عبارات المحققين الى هذا المعنى التالى (قوله) والمبرع عنه (قوله) مثلاً فالتأثير هذا بالمعنى القابل للقيام به لا يلقى تغيراً (قوله) فذلك أى لكونها عبارة عن عود الفعلية اختلف باختلاف الالسنه العربية وغيره فان حيث التمييزه

واللعن والاعراب
وسائر أنواع التغيرات
لان ههنا كلها من
أوصاف الكلام
الحادث وكلام الله تعالى
قديم والقديم لا يوصف
بأوصاف الحوادث
وكيفية مجهولة لنا كما
لا تحيط بذاته وبجميع
حقائق صفاته والحروف
انما هي عبارة عنه
والعبارة غير المبرع عنه
فذلك اختلفت
باختلاف الالسنه ولم
يختلف هو لحروف
القرآن حادثة

أى عن مدلوله بالأحرف العربية المخصوصة يسمى قرأ ومن حيث التعبير عن ذلك بغيرها يسمى تورا أمثلا
وهكذا (قوله والعبر عنه بها) أى المدلول لتلك الحروف وهو المعنى القائم بذاته الخ وظاهره أن مدلول الحروف
هو المعنى القائم وهو بخلاف التحقيق لاسم أن هذه العبارات تدل على ما يدل عليه المعنى القديم بمعنى أنه
لو أزيل الحجاب عن المعنى القديم القائم بذاته تعالى لهم ممن للمعاني ما يفهم من هذه الالفاظ غلاب من
تأويل فى كلامه حتى يرجع لهذا التحقيق فقولوه هو المعنى القائم أى هو مدلول المعنى القائم وهذا كلاما إذا ريد
بالدلالة الدالة على بقاء شأن ريد بالدلالة الالتزامية لم يحتج لهذا التأويل لأنه اذا دل كلام زيد على معنى وكان
كلام عمرو دالا على ذلك المعنى صح أن يقال أن كلام عمرو دال على كلام زيد أى بالالتزام وقوله قد علم خبرا
لمخوف أى وذلك المعنى قد علم (قوله فالتسلاوة الخ) هو أكثر فائدة مما قبله وقوله حادثة أى لأنها أفعال
صادرة من التأويل القارئ والكاتب ولما كان قوله والتلاوة الخ يوهن أن الالفاظ الثلاثة وللقراءة والنقوش
المكتوبة قديمة وذلك لا يصح أول ذلك التنازع بقوله أى ما دل عليه الكتابة والتلاوة والقراءة أى التلاوة
وللقراءة والكتوب لأن القديم على كلامه مدلول للكتوب وللقراءة والتلاوة لنفس الكتابة الخ التى هى فعل
الفاعل ولو قال من أول الاسماء الثلاثة والتلاوة والقراءة والكتوب والكتابة والمكتوب حادثة وما دل عليه من
المعنى القائم بذاته تعالى قد علم لكان أخسر ولعل العبارة التى ذكرها على عبارة تقوم فقلها كما هى ثم أوجها
وبعد ذلك يرد عليه الاعتراض السابق وهو أن ظاهره أن المعنى القائم هو مدلول هذه الالفاظ الثلاثة
والقراءة والنقوش المكتوبة فيكون القرآن دالا على المعنى القديم القائم بذاته تعالى وليس كذلك فلا بد
من تأويل فى كلامه بأن يقال دال ما دل عليه الكتابة بمعنى المكتوب قديم • وإعلم أن القراءة أهم من
التلاوة لتعلقها باللفظ للقرء والمطعم واختصاص التسلاوة بالمتعدد قول قرأ اسم زيد ولا تقول تولوه لأن
التلاوة تقتضى تأويل شئ أى تعينه فمعرفة أى التجويد بينهما بوجه آخر وهو أن التلاوة قراءة متتابعة
كالوارد والاسماع والمدايرة الاخذ من الشايع والقراءة تطلق عليها فهم أى أعينها (قوله وذلك) أى
ما تقدم من أن العبارة حادثة والعبر عنه قديم كذا كراهة تعالى وقوله فإن الله كره حداث أى لانه فضل صادر من
العبر هو اللفظ بقوله الله مثلا ويطلق أيضا على نفس هذا اللفظ الصادر منك وقوله ذلك كور قديم يطلق
المدكور أيضا على نفس الالفاظ الجارية على اللسان كلفظ الله تعالى على مدلول تلك الالفاظ وهو الذات العلية
وهو المراد هالأنه المحكوم عليه بأنه قديم أما نفس اللفظ فهو حادث فلتخص أن قولك لفظة مثلا يطلق عليه
ذكر ومدكور ويطلق الله كذا أيضا على اللفظ به وأما مدلوله هو الذات العلية فيطلق عليه أنه قديم كور فقط
وهو المحكوم عليه بأنه قديم (قوله هرب العزة) أى العلية وإضافة الرب إليها لا اختصاصها به إذ لا عزة حقيقة
إلا له ولن أهزه وقال الشيخ الصبرى فى حاشيته على هذا الكتاب وقيل العزمية مستندة بمجهول كاف
الستدبر بالبحر المحيط بالأرض اه (قوله ثم سمع) هذا شروع فى المعنوية وقدم المعانى عليها لأنها أصلها
أذل للنسب البأسل للنسب فى التحل ولأنها تنقل على حياها بخلاف المعنوية فإنها تنقل الابد تنقل
المعاني ولأنها موجودة وقوله سمع عطف على سمع من قوله ثم سمع به سبع صفات لعل لفظ ثم يجب
لأقسامه أن هذه ليست بواجبة ولا على قوله لوجوده لأن عمل كون الصحيح عند تكرار المعاني فى العطف
على الأول ما لم يكن العطف بعرف منسوب أو لا كان كل واحد على ما قبله ولأن المصنف قد أعاد العامل فى الجملة
التي قبل هذه قطعها عما قبلها حيث قال ثم سمع ولم يقل وسمع وعطف به لأن رتبة المنوع دون رتبة المعانى
لأن المعانى صفات موجودة يمكن رؤيتها لآزى بل الحجاب بخلاف المعنوية بقاء ثابتة فقط ولا يمكن
رؤيتها لانه لم ترتق إلى رتبة الوجود الصحيح لآزىة هكذا قال السكتانى وفيه شئ لأن صفاته تعالى
لا تفاوت فيها فلا يقال هذه الصفات أفضل ولا أشرف وإنما يقال هى أكثر تعلقات من تلك

والعبر عنه بها وهو
المعنى القائم بذات الله
قديم فالتلاوة والقراءة
والكتابة حادثة والتلاوة
أو للقراءة والمكتوب
قديم أى ما دل عليه
والكتابة والقراءة
والتلاوة وذلك كذا
الله فإن الله كره حداث
ولذلك كور وهو رب
العباد قديم وهو رب
العزة فافهم وراجع
كتب الأئمة تعلم
(ص) ثم سمع نسعى
صفات معنوية

(٧) الإضافة لأدنى

ملازمة والمعنى يمكن
رؤية موصوفاها

مصحح

لأنها كلها في غاية الشرف وقول القرافي بأشرفية بعض الصفات الوجودية على بعض محدود فالأولى أن يقال عطف ثم تقرب المعنوية على المعاني في التحمل لا التحمل على المعنى مثلاً لا يبعد تعقل علم قائم بالثبات وأما ثم لجرد الترتيب الذي كثر في الأخباري فكأنه قال أخبركم بما تقدمكم أخبركم بهذا وحذف التاء من سبع لأن المعنوي مؤنث وهو صفت جاعصة أولاً لأنه مخوف وعند حذف يجوز تأنيث العدد وتذكيره (قوله وهي ملازمة) مقتضى جعلها المعاني عللاً والمعنوية معاملة أن يقول وهي لازمة إذ العلل لازم لعلتها لكنه عبر بذلك إشارة إلى أن المراد بالتحليل التلازم من الجانبيين وليس المراد به حقيقة وهي إقادة العلة لمعلولها الثبوت كإسائي (قوله هي الحال الخ) هذا التعريف شامل للمعنوية القديمة والحديثة ولا يقال هما حقيقتان مختلفتان فكيف يجمعهما في تعريف واحد لا نقول هذا التعريف رسم واستناع الاجتماع إنما هو في الحد الذي الرسم وقوله الواجب في نسخة الواجب تعني جميعاً أيضاً لأن الحال يجوز فيه التذكير والتأنيث والمراد بالواجب عدم التفكك لعدم تصور العلم (قوله مبادات الثبات) مامصيرية ظرفية متعلقة بالواجب ودلالة بمعنى بقيت أي الواجب للذات مبدءاً قائماً بالانصاف لقصد المعنى وحيث أنه قوله معاملة مامان الحال الواقع خبراً أو من المتبداء بناء على مذهب سيبويه بالجوزجى الحال منهما أو من الضمير الواجب اتفاقاً لا يصح أن يكون حالاً من الثبات لأن الثبات لا تعلل وأظهر في محل الإظهار حيث قال مبادات الثبات للتأنيث عود الضمير على الحال كما تضمن في مبدء الوجود (قوله أخرج به الساب ووصفات المعاني) لأن الأولى علمية والثانية وجودية والحال واسطة بينهما ولوقال أخرج عنه لكان أولى لأن الساب ووصفات المعاني لم يدخل في شيء يخرجها بقوله الحال أيضاً فالحال جنس وشأن الجنس الإخراج عنه لآيه (قوله أخرج به الحال النفسية) أي لأن الحال قسماً كما تقدم ملازمة صفة معنى وتسمى حالا معنوية ومالم يلازم ذلك وتسمى حالا نفسية (قوله ومعنى التحليل التلازم) أي وليس معناه إقادة العلة لمعلولها الثبوت بحيث تكون المعاني مؤثرة في المعنوية كتنفيذ حركة الأصبع في حركة الخاتم على القول بذلك فهذا ليس مرادها بخلاف التلازم فإيه كإصقل بين المسكين من غير تأخير لا حد معاني الآخر كالجوهر والعرض صقل بين الواجبين نحو إرادة الله تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه (قوله أي يلزمه معنى الخ) مقتضى الظاهر أن يقول أي يلزم معنى لكن لما كان التلازم من الجانبيين كان كل منهما في نفس الأمر متصفاً بكونه لازماً وملازم وإفصح فيه اعتبار كل منهما (قوله ففقد الخ) الأولى أن يقول فكونه قادراً يلازم القدرة وهكذا لما مر أن صفة المعنى هي الكون للذ كور وأما قدره فواسم لصفة (قوله منسوب إلى المعاني) حال من ضمير سميت • فإن قلت مقتضى نسبتها إلى المعاني أن يقال معاونية لا نقول قاعدة النسب أنها إذا أريد النسبة إلى جمع لا ينسب إلى قطب بل وثقى غردوه ينسب إلى قطب في الخلاصة • والواحد كتراتب الجمع • إلى آخر البيت لا يقال إلا في المعنى مدعى به فقتضاه أن ترواياه في النسب فيقال معنى لا نقول لم يضافوا ذلك لما فيهم من التعلق بسبب اجتماع ثلاثاً أتبع كسر أحدها وقوله لأن الإصاف الخ علة لنسبتها لما ذكر كانه قالاً إنما نسبت للمعنوية إلى المعاني دون العكس مع أن كلامها معقولة لا لأن الإصاف الخ ويصح أن يكون علة لتسمية باعتبار حيدها بالنسبة المذكورة والمعنى وسميت بهذا الاسم للشمول على هذه النسبة لأن الخ وإصاح أن يكون علة لتسمية بقطع النظر عن تقييدها بذلك لأنها لا تعلل (قوله ولها) أظهر الخ عطف علة على معلول كانه قال إنما كان الإصاف بالمعنوية فرع الإصاف بالمعاني لأنها أظهر الخ وأيضاً فالمعاني ملازم للمعنوية لازمة واللازم فرع الملزوم أي لا يلزم بعده لاحظ • فإن قلت يصح أيضاً أن يقال المعنوية ملازم ومعلوم المعاني لارتمت لاسم أنها متلازمان • قلت لما كان تعقل المعنوية يتوقف على تعقل المعاني لوجودها خصت المعاني بوصف الملزومية والمعنوية بوصف اللازمية (قوله وهذا) أي قول

وبغى ملازمة السبع
الأولى وهي كونه تعالى
قادراً ومريداً وعلماً
وحياً وسمياً وصيراً
ومشكلاً
(ثم) أي ثم بعد تحقق
ما تقدم يعتقد في حقه
تعالى سبع صفات تسمى
صفات معنوية والصفة
المعنوية هي الحال
الواجب للذات مبادات
الثبات معاملة به فالحال
أخرج به الساب
وصفات المعاني ومعلقة
بعله أخرج به الحال
النفسية ومعنى التحليل
التلازم أي يلزمه معنى
قائم بالثبات ففقد يلازم
القدرة ومريد يلازم
الإراد فوعالم يلازم العلم
وهو يلازم الحياة
وسمع يلازم السمع
وبصير يلازم البصر
ومشكلم يلازم الكلام
وسميت معنوية
منسوبة إلى المعاني لأن
الإصاف بالمعنوية
فرع الإصاف بالمعاني
ولأنها أظهر منها انتهى
موجودة والمعنوية
ثابتة فقط وهذا على

المصنف ثم سبع صفات الجبر على رأى مثبت الاحوال أى الواسطة بين الوجود والمعدم وهو لما لم الحزمين والقاضي ومن وافقهما النفس تميل اليه كما قاله السنوسي وقد استدل عليه بوجوه منها ان الكل الذى له جزئيات حقيقة مثل الانسان ليس موجودا الا لكان مشتملا على يكون كياولا بمصداق الا لكان جزأ من أجزاء الموجود كرى مثلا لا متاع تقوم للوجود بالمعدم أى كونه مقوما لجزأ من أجزاء ماهية ثبت كونه واسطة وهو المطلوب ومنها ان السواد يشارك البياض فى اللونية ويخالفه فى السوادية فيقتاربه ضرورة مخالفة ما به التمايز وهو السوادية لما به التشارك وهو اللونية ولا يتخلو ما أن يوجد هذان الوصفان أى اللونية والسوادية للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض أو يعلما فيلزم تركيب الموجود من المعلوم وكل منهما محال فثبت كونهما واسطة وهو المطلوب ومنها ما ذكره بعض الشيوخ عن فسر القول بثبوت الاحوال وهوان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقتضات السكية فى الادلة وذلك ان نافيها لا يمكن أن يعلل شيئا لا اذا قلنا مثلا هذا علم بقيام العلم بقادر لقيام القدرة به لا يستقيم الا اذا أبتنا المقابلة بين العلم والصفة حتى يصح التعليل وعند قناعة الاحوال لا مقابلة فلا يستقيم لما يفهم من تعليل الشيء بنفسه ولا يمكن أن يحدس كى من علم ونحو مثلا اذا قلنا فى السواد انه لون قابض للبصر فلا بد أن تستعمل مقابلة بين اللونية والقابضية اذ لو كان شيئا واحدا لما اتى التيد الثاني شيئا ولكن قولنا لون قابض بمنزلة قولنا لون فلا يتميز السواد عن البياض حيث نأتى للحال ليس عند معنيين متفاران ولا عموم ولا خصوص فلا يمكن الحد المركب من جنس وفصل ولا يمكن فهم مقدمة كى فى الادلة لان السكية يلزمها الاشتراك المعنوي ونأتى للحال ليس عنده اشتراك الا فى اللفظ وهذا كما وضح غير انه عند التأمل الصادق والقهم الصائب لا ينتج المطلوب ولا يرد على قناعة الاحوال لانهم وان نفوها لا ينفون الاعتبار التحقى وحيث فلا يلزم سبب شىء مما ذكره من اختلاف بين نأتى للحال ومثبتها لفظيا لان من نفها أراد نفى زى يادتها على قيلم ما زومها كالقدرة بالانسان يومن أنها أراد حقيقتها فى خارج الاذهان وان لم تكن متحققة فى خارج الامكان وليس المراد انها متحققة فى الزمن فقط خلافا لبعضهم (قوله) وأما على رأى من لا يثبتها (وهو الشيخ الاشعرى وأتباعه (قوله) قلنا) أى فكونه قادرا الخ يستفاد من كلام الشارح انهم اتفقوا على الكون للذكر وهو كذلك فهو واجب اجبا على منذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى مذهب من ثبت الحلال ومن نفيها وإنما الخلاف فى كونه صفة ثابتة زائدة على المعانى وليس صفة ثابتة زائدة عليها بل هو أمر اعتبارى وحيث فنى انكار الاحوال انكار زى يادتها على المعانى لا انكار كونه قادرا مثلا من أصله فانه كفر لما لم أنه يجمع عليه فالشيخ وأتباعه وان نفوا الحلال لا ينفون الاعتبار التحقى (قوله) وما يستحيل (قوله) والسن والاند بطاوعة يقال أملت الذى فاستحال فاستعمل هنا الطاوعة أقل لالطلب كقوله بضمهم المعنى مما يطلب من المكلف فيه الا تباهى لان الطلب إنما يكون من فاعل الفعل كاستغفروا ستعان وما هنا ليس كذلك لان فاعل الفعل ليس هو المكلف بل الصفات فتعين انها الطاوعة قول أملت الصفات فاستحال ككسرت الاء فكسروما واقعة على أمرى فظ بدمى وقوله فى حقه فى معنى على الحق يعنى القاتل أى من الامر الذى يستحيل على ذاته الخ (قوله) عشرون صفة) أى بناء على ما قدم من ثبوت الاحوال أما على القول بنفيها فالواجب لما أتت عشر بناء على أن الوجود محال أو ثلاثة عشر بناء على أن الأمر اعتبارى فتكون الستة عشر هى أضدادها كذلك لا يقال ان المذكور فى كلام المصنف زيادة على العشرين لان ذكر الاربعة أضدادا كثيرة كالتحول والنفقة والعلة والطبيعة وكذلك العلم وذلك يأتى قوله هنا انها عشرون لانا قول أضداد الارادة رابعة كلها للكرهه لانها فى معناها وأضداد العلم رابعة الى الجهل فصارت عشرون وتقدم لنا الصفة تطلق حقيقة

رأى مثبت الاحوال
وأما على رأى من
لا يثبتها فقدر عنده
عبارة من قيام القدرة
بالعلم الخ
(ص) وما يستحيل
فى حقه تعالى عشرون
صفة وهى أضداد
العشرين الاولى
(ث) من ثبوت بعض أى

على ما ليس بذات وجوديا كان أولا كما تطلق على المعنى الوجودي القائم بالموصوف والمراد هنا الاول
اذل المستحيلات بعضها امر عدى كالعدم بعضها امر وجودي كالعدم بناء على مذهب أهل السنة القائلين
بأنه امر وجودي يضاد البصر خلافا للحكام القائلين بأنه امر عدى. (قوله أى من بعض) الاولى حنف
من لماني اثباتها من الجمع بين العوض والعوض كاسم (قوله لان كل ما يليق) على جعل من التبعض
لازائمتها الا انقضى انحصار المستحيلات في العشرين وبسبب العلة قوله ولا تنحصر الخ أى انها لانها لها
كما ان المكالات كذلك (قوله الا انها) جواب عما يقال اذا كانت المستحيلات لا تنحصر في العشرين
فلم اقتصر عليها وقوله ما قام الدليل عليه أى الدليل التفصيلي نظير ما (قوله وهذا هو القسم الثاني) الاشارة
الى ما ذكره المصنف من المستحيلات أى والقسم الاول ما قدم من الواجبات كما هو ظاهر (قوله وهو)
أى والقسم الثاني ما يستحيل الخ والمعرف المتعلقة بهذا القسم معناها اعتقاد استحالة معني وجوب معرفة
المستحيلات على المكلف انه يجب عليه اعتقاد استحالتها فلا مخرجها من حيث استحالتها لا من حيث
وجوبها ولا جوازها فان قلت ان وجوب الصفات المتقدمة يستلزم استحالة قائمتها فذكرها قلت
انما ذكرها لان المطلوب في هذا الفن ذكر العقائد فخصيلا لان خطر الجهل فيه عظيم أى مشقة شديدة
فلا يستغنى فيه بلحدا المتلازمين عن الآخر (قوله وذلك الخ) بيان لجعل القسم الثاني هو للمستحيلات
وحاصلها انما جعل القسم الثاني هو للمستحيلات دون أن يجعله الجائزات لانها تضاد للواجبات والشد
أقرب خطورا بالبال عند كرده فاسب أن يجعل القسم الثاني فعل البيان والتعليل هو قوله وهذه
تقتض الخ وأما قوله ولا يكون النقيض والشد الخ فهو زائدة مقدمة قصد بيان وجه استحالة هذا القسم
ولا تعلق بالعدم ويعتدل ان قوله وذلك الخ بيان لوجه استحالة هذه الاضداد وعمل البيان والتعليل هو
قوله ولا يكون النقيض الخ ومآله توطئه يدل على هذا قوله فلا يتصور وجوده وذلك حقيقة الحال
انهم يحتمل التعليل كانه قال غبت كونها مستحيلة فهو المطلوب وقوله فالواجب الخ جملة معترضة على كلا
الاحتمالين واقعة في جواب سؤال المقدر كونه قبل ما حقيقة الواجب أو ما متردفة فقال فالواجب الخ وانما
أعاد ذلك مع تقدمه في كلام المصنف لطول العهد في بما يفيض عنه وتوطئه لبيان وجه استحالة الاضداد
على الاحتمال الثاني كما كان قال وقد تقدم أن الواجب الخ وقوله وهذه تقتض الخ من جملة التوطئه أى اذا
كانت تقتض للواجبات كانت مستحيلة (قوله ما لا يتصور الخ) أى لا يصدق العقل بعدمه ولا يجزئه
وتقدم ان الاولى حنف العقل لان الواجب متصف بالوجوب سواء وجد عقل عاقل أم لا (قوله وهذه
تقتض لذلك وأضداد) أى بعضها تقيض بعضها ضد بعضها ساو والنقيض كإسائي (قوله ولا يكون
النقيض والشد الخ) شروع في بيان وجه استحالة على ما هو ويكون تاما بمعنى بوجوده يتحقق والواو
بمعنى او والمقابل هو الواجب وعكس العلة قوله فلا يتصور وجوده الخ كما رأى لا يصدق العقل بوجوده أى
وجود ما ذكر من النقيض والشد فالضد عائد على القبيض والشد وأفرده لاسر من أن الواو بمعنى
أو اني لاحد الشئين والأشياء في فرد بعدها الضمير وفي كلامه اشارة الى أن هذه المستحيلات تعلم من
الواجبات طريق الزوم وانما ذكرها لاسر قريبا (قوله وذلك) أى ما لا يتصور وجوده المفهوم
من قوله فلا يتصور الخ وهذا عكس الملقومها كما هو وقوله حقيقة الحال قضيت أن الحال والمستحيل بمعنى
واحد هو ما لا يتصور وجوده وقال بعضهم بينهما فرق وهو أن المستحيل ما اتفاق على انشاعه كالاضداد
الآتية والحال ما اختلف فيه كصفة التكوين فانها محالة عند الاشارة أى محل كونها صفة قديمة بذاته
تعالى وعند المراتبية ليست محالة بل ثابتة على ما (قوله وأطلق الضد عليها الخ) جواب عما يقال
كيف يطلق عليها ضد من بعضها غير ضد بل ما تقيض أو ساو له (قوله بحسب بوضع) أى اصطلاح اللغة

من بعض ما يستحيل
لان كل ما يليق بجعله
مستحيل عليه ولا
تنحصر في هذه
العشرين انما لما
كانت أعداد ما قام
الدليل عليه من
الواجبات لله تعالى
اقتصر عليها وهذا هو
القسم الثاني أى عما
يجب على المكلف
معرفة هو ما يستحيل
في حقه تعالى وذلك
لان ما تقدم يجب لله
تعالى فالواجب ما لا
يتصور في العقل عدمه
وهذه تقتض تلك
وأضداد ولا يكون
النقيض والشد الا اذا
اتسب مقابله واتقاء
مقابله يتصور في
العقل فلا يتصور وجوده
وذلك حقيقة الحال
وأطلق الضد عليها
بحسب وضع اللغة لان
أهل اللغة يطلقون الضد
على مطلق الثاني ولما
في الاصطلاح فليست
كلها اضرادا

على تقدير مضاف أى أهل اللغة كما يؤخذ من التعليل والمعنى ان اطلاق الضد عليها جار على اصطلاح أهل اللغة أى موافقه له (قوله بل بينهما قبض لما تقدم) أى من الصفات (قوله بعضها ضد) أى و بعضها ليس بضد ولا قبض بل مساو للقبض كإسباتى واعتراض بان ظاهره ان مقتضى القولى قال لها فى الاصطلاح ضميم ان صفاته تعالى قديمة وليست بعرض فلا تكون ضد الغيرها ولا بعضها ضد لبعض هكذا قال يس قال شيخنا قتلا عن شيخه الصغير وفيه بحث اه ولعل وجهه ان الضد ملققة الشارع الاعلى مقابل صفات المولى الاعلى صفاته تعالى الواجبة فان أراد أنه يستفاد من كلامه اطلاق الضد عليها باعتبار كون التضاد نسبة من الجانبين فهو صحيح ولكن لا يلزم من ذلك كونها عرضا أى حادثة لان الضد هو الامر الوجودى قديما كان أو حادثا كما يعلم من تعريفه الآتى (قوله وذلك) أى بيان كونها ليست كلها أعدادا (قوله لان حقيقة الضدين الخ) مراده بال ضد ما يشمل المتضادين كالمو اصطلاح أهل الأصول فان أراد تعريف كل منهما على حدة بتعريف يضمه قيل الضدان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالبياض والسواد والمتضادان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ويتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالأبوق والنبوة و اعلم انه اختلف فقيل ان التضاد لا يكون بين القوتات ولا بين القوتات والمعاني بل يختص بالمعاني وقيل بالتميم وظاهر تعقل الشارع الاول وان كان المثال لا يخص بقوله الامران كالجنس فيشمل الوجوديين والعديين والوجودى والعدي وقوله الوجوديان فصل خرج به العديان كالصبي والموت فان الاول عدم البصر والثاني عدم الحياة على ما سياتى والوجودى والصبي كالإعجاب والسلب والعلم والمسكة ومعنى الوجود بالنسبة للضائعين أن كلامهما ليس معناه عدم كذا لانهما موجودان خارجا ضمن العلوم عند المحققين لان الأبوق والنبوة أمران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج عن الزمن كبقية الأمور الاضافية فانها لا وجود لها فى الخارج عند أهل السنة خلافا للحكامة لو كانت موجودة خلقت فى محل والحلول فى محل أمران فى موجود أيضا فيقتضى الحلول فى محل وهذا الحلول كذلك وهكذا فيزيم التسلسل وهو محال فثبت أن الإضافات أمور اعتبارية خارجة عن العالم لانه اسم لاسوء الله تعالى من الموجودات فى الخارج للمشاهدة بحاسة البصر وقوله غاية الخلاف الخ المراد بفاية الخلاف بين الامرين التناقض بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما فخرج نحو البياض مع الحركة فانهما وإن كانا امرين مختلفين فى الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف أى التناقض لجواز اجتماعهما فليسا متضادين بل متخالفين وعلى هذا فيقال البياض مع الحركة وأغبرهما من بقية الألوان ضدان فالكاف مدخله لذلك وكذا السواد مع الحركة وأغبرهما من بقية الألوان ضدان وقيل المراد بفاية الخلاف بين الامرين انهما لا يشتركان فى أمر ما يصدق بالنسبة للألوان الابالبياض والسواد وأغبرهما فيقال قيمتهما ان لا ضدان لان فى الخضرة قوالجرة مثلا بعض سوادى يابض لانهما يميلان اليهما فى بعض الاجسام فلا يصدق على السواد والبياض مع واحد منهما انهما لا يشتركان فى أمر ما وعلى هذا تكون الكفاية استقصائية بالنسبة للسواد والبياض لعدم دخول غيرهما من بقية الألوان وتكون التناقضات شملت على أربع كما هو رأى بعضهم فتكون خمسة الضدان والقيضان والأضافيان والعلم والمكتو المتعاندان ولابد على التعريف حينئذ ان كان كالبياض والبياض لانهما لا يوصفان بالخلاف بهذا المعنى فضلا عن غايته لا اشتراكهما فى جميع الوجود وأما على المعنى الاول فان كانت الفلاسفة يرون تنافيهما وروا دعوى الافلاهم برفع دعوى اعتراض آخر وهو أنه يصدق بالمعنى القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلاز يد لانهما أمران وجوديان بينهما غاية الخلاف بكل من اللعين السابقين لتنافيهما وعدم اشتراكهما فى أمر ما فيكون غير مانع فلوزاد فيه يتولد ان على موضع واحد أى ذات واحدة خرج ما ذكر فان موضوع القديم قديم لا يوصف بالحادث

بل بعضها قبض
تقدم بعضها ضد
كانتف عليه ان شاء
الله تعالى وذلك لان
حقيقة الضدين الامران
الوجوديان اللذان
بينهما غاية الخلاف
كالبياض والسواد
والحركة والسكون

وموضوع الحادث حدث لا يوصف بالقديم وكذا البياض والسواد لا يقال لهما ضدان الا اذا اعتبرتهما بالنسبة لكل واحد لا بالنسبة لغيره يعتبر ايضا الضدين ان يكون عدم اجتماعهما باعتبار ذاتهما وأن لا يكون المانع من اجتماعهما كون الشيء مضادا لغيره وغير مضاد لهما من جهتين فخرج بالاول علمك بحركة زيد علمك بكونه فان هذين العلمين لا يمكن اجتماعهما لكن باعتبار متعلقهما وهو الحركة والكون اما اعتبار ذاتهما فيمكن اجتماعهما فلا يقال لهما ضدان وخرج الثاني السواد والحلاوة فانها لا يجتمعان بحيث تكون الحلاوة عين السواد وبالعكس لان الحلاوة لا تنافي للبياض والسواد يضادهما لو كانت الحلاوة عين السواد لزم كونها مضادا للبياض من جهة كونها سودا غير مضادة لهما من جهة كونها حلاوة فتجتمع المضادو علمهما وهو حال فلا يقال ان الحلاوة ضد للسواد مع انها لا تجتمع معه لان المانع من اجتماعهما معصاذ كرم من لزوم المضادو علمهما (قوله والتقيضان عبارة خالصة اعلم انه قد اتفق على وقوع التناقض في التصديقات ككل انسان حيوان فحينئذ بعض الانسان ليس بحيوان واختلف في التصورات كزيد لاز يدفعل لا يقع فيها تناقض وقضية كلام المناطقة وقوعه فيها ايضا حيث قسموا العلم الى تصور وتصديق وكلاهما ضروري وفرضي قالوا ان النظرى في كل منهما قديع فيه انما فقد (١) تناقض الانسان نفسى وقتين مختلفين فيحتاج الى علم وهو المنطق فهذا صريح في ان لها تناقضا واما قولهم في تعريف التناقض هو اختلاف قضيتين بالاجاب والسلب فهو تعريف لاحد قسميه وهو التناقض في القضايا واقتصروا عليه لانهما لم يلقوا وقوعه وكلام الشارح يصح تحريمه على كل من القولين لان قوله عبارة عن ثبوت شيء يحتمل أن يكون تقديره عن ثبوت شيء لثبوت الاول المحمول والثاني الموضوع بقرينة تشبهه فيكون جارا على غير ما يقتضيه كلام المناطقة وهو القول الاول ويحتمل التعميم بان يقال قوله عبارة عن ثبوت شيء أهم من أن يكون ثابتا لا خاوما لا فالاولى التصديقات والثاني في التصورات فيكون جارا على ما يقتضيه كلام المناطقة وهو الثاني فان قلت هذا التعريف صادق بما اذا اختلف شرط من الشروط المتبعة في تناقض التصديقات كوحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والشرط والكل والجزء والقوة والفعل والاضافة وذلك ان المناطقة اشترطوا في التناقض الاتحاد في هذه الامور الخمائية وتسمى الوحدات الخمائية فان اختلفت القضيتان في واحد منها لم يحصل بينهما تناقض لجواز صدقهما وكذبهما حينئذ التناقض يشترط في صدق احدهما وكذب الآخرى مثال اختلافهما في الموضوع أو المحمول زيد يصلى وعمرو لا يصلى زيد يصلى وعمرو لا يصلى فان هاتين القضيتين يصح صدقهما معا وكذبهما معا وصدق احدهما وكذب الآخرى ومثال اختلافهما في الزمان نبينا ﷺ صلى الى بيت المقدس وترى قبل نسخ التوراة اليه نبينا ﷺ لم يصل الى بيت المقدس وترى بعد النسخ فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا كاذبتين ومثال اختلافهما في المكان نبينا ﷺ قد فرض عليه الجهاد وترى بالدينة نبينا ﷺ لم يفرض عليه الجهاد وترى بمكة فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا كاذبتين وكذا قولك زيد جالس أى في الدار زيد ليس يجالس أى في السوق فانه يجوز صدقهما وكذبهما ومثال اختلافهما في الشرط اللون مفرق للبصر أى بشرط كونه بياضا اللون ليس بمفرق للبصر أى بشرط كونه سودا فان هاتين صادقتان لاختلاف الشرط فهما ولعكس ذلك الشرط لكذبتهما ومثال اختلافهما بالكل والجزء الثلاثة عدد فرد وترى المجموع الثلاثة ليست بعدد فرد وترى بعضها وهو الاثنان فهاتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبتهما ومثال اختلافهما بالقوة والفعل الخمر في الدن مسكر أى بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكر أى بالفعل فهاتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبتهما ومثال اختلافهما بالإضافة زيد ابن زور يدلس وعمرو زور يدلس ابنا زور يدلس فان كان ابنا

والتقيضان عبارة عن ثبوت شيء وقية نحو زيد موجود زيد ليس بوجوده

(١) تناقض الانسان نفسه مع ذاته في وقت فيهم معنى ثم في آخر فيهم قضية فيتناقض أى تناقض قضائيه التي تلتقي فهم بها فليتهم اه

لعمرو صدقوا الا كذبوا منهم من اختصر هذه الوحدات الثمانية فردها بعضهم الى ثلاث ووحدة الموضوع
والمحمول والزمان وأدخل وحدة الشرط والكل والجزم في وحدة الموضوع لانا إذا قلنا اللون يفرق للبصر
أى بشرط كونه أبيض اللون غير مفرق للبصر أى بشرط كونه غير أبيض أو قلنا الزنجى أسود أى بشرط
الزنجى ليس بأسود أى كونه اللون الأبيض خلاف غير الأبيض وبشرط الزنجى خلاف كونه وأدخل وحدة
الملك والقوطوا القتل والاضاف في وحدة المحمول لان المضاف الى المسجل خلاف المخلص في الممل والاسكار
بالفعل خلاف الاسكار بالقوتوا بوزن مختلف أبوة عمرو ووردها بعضهم الى اثنتين وحدة الموضوع والمحمول
وأدخل وحدة الزمان في وحدة المحمول كالملك ووردها بعضهم الى واحدة وهى وحدة النسبة الحكيمة لان
جميع ما تقدم يرجع اليها فان نسبة المحمول الى أحد الموضوعين مغايرة لنسبته الى الآخر ونسبة أحد
المحمولين الى موضوع مغايرة لنسبة الآخر اليه ونسبة أحد المحمولين الى موضوع بشرط مغايرة لنسبة الآخر
اليه بشرط ذلك الشرط وهكذا اذا علمت ذلك فقولته ثبوت شيء أو قبحه صادق بما اذا كان للمتي مغايرة للثبوت
امافي الموضوع والمحمول الى غير ذلك مما علمه انه لا تناقض بينهما حيث تجوز صدقهما أو كذبهما
والتناقض لا بد فيهم من صدق أحد الثبوتين وكذب الآخر ولا يوجد ذلك الا عند الاتحاد في جميع ما
وحمل الجواب ان الانساق قوة ثبوت شيء أو قبحه صادق بما اذا كان للضمير في أو غير ارجع للاساق المثبت
ولا شك انه عند اختلاف شرط من الشروط السابقة لا يصدق أن للمتي هو للثبوت نفسه بل غيره بالاعتبار
كما تقدم واسلمه العنى ثبوت أمر وفي ذلك الأمر يمتنع ولا يكون للمتي هو للثبوت بعينه الا عند الاتحاد
في جميع ما مر وهذا معنى ما سبق من أن الشرط اتحاد النسبة الحكيمة واعلم انه يدخل في تعريف التقيضين
العدم والملكة بمعنى أنه يستغني بالتقيضين عنهما باعتبار الاثبات التي في كل لا يخفى انهما من أفراد
التقيضين لان من لازم التقيضين انهما لا يرتفعان وانهما يقتضيان الصدق والكذب أى يكون أحدهما
صادقا والآخر كاذبا وكذا عدم الصدق والملكة فيهما وأيضا في الثاني في قابل لعدم والملكة مقيد بنى الملكة
عما من شأنه أن يمتنع بها اختلاف في التقيضين فانهما نوعان متباينان ليس أحدهما من أفراد الآخر فلا يصح
تفسير النحول بالمعنى الثاني (قوله اصطلاح الامويلين) الظاهر أن المراد بهم أرباب أصول الفقه لان
أرباب أصول الدين كثير لما يشعرون على اصطلاح المناطقة يحتمل أن المراد بهم أرباب أصول الدين وقوله
ولاهل المنطق اصطلاح آخر وهو أنهم جعلوا المتباينات أربعة الضدين والمتضايان والتقيضان وعدم
والملكة فهذه الاربع لا يمكن اجتماعها بخلاف الخلافين كالقيام والضحك فانه يمكن اجتماعهما فلا يبا
متباين وكذا الثلاث كيباض وياض جملة الاقسام عندهم ستة وأما الامويلون فادرجوا المتباينين
في للتضادين والعدم والملكة في التقيضين كما علمت مما مر ويزاد الخلافان والثلاثان ظلالا حيث
منحصرة في أربعة المتباين والضدين والخلافين والتقيضين فالخلافان يجتمعان ويرتفعان كاليباض
والقود والتقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان أمران مختلفان بالحقيقة لا يجتمعان وقدرتفعان
وللتان أمران متفقان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان وعدم اجتماع المتباين كاليابض من مذهب الفلاسفة
وتبعهم أهل السنة خلافا للعترة وعلى كل من القولين حجة مقرونة عملها فتها على الثاني أن المصوبغ
يختلف سواد مبادعته للقرمرة بعد أخوى فشدته سواده من اجتماع سوادين فأكثر وأجاب الأول بأنها
أنواع من السواد تتعاقب على المصوبغ واحدا بعد واحد لا أنها مجتمع كالشيخ شيخنا سيدى محمد الصغير
وهذا ليس بظاهر فالتحار هنا مذهب المعتزلة واعلم أن تناقض التقيضين كزبد قاتم بديل بغيره قائم ضرورى
لا يحتاج الى دليل لان التناقض والاثبات لا يجتمعان بالضرورة بخلاف تناقض الضدين كالسواد واليباض
فانه نظرى يحتاج الى دليل والدليل عليه انهما لا يجتمعان للزم عليهما اجتماع التقيضين بيانه أن السواد مثلا يلزمه

اصطلاح الامويلين
ولاهل المنطق اصطلاح
آخر غير هذا فانظر ذلك
في شرح الشيخ لهذا
المحل هو لما كانت هذه
المستحيلات متباينات
للاوجبات كان عددها
كمدها وترتيبها كترتيبها
الاول من المستحيلات
للاول من الواجبات
والثاني للثاني الى آخرها
(ص) وهى عدم
والحدوث وطرق عدم
(ش) عدم قبض
الوجود وليس بضد

لا يبيض والياض يلمه لاسود اذ يبرز من صدق سواد صدق لا يبيض ومن صدق يبيض صدق لاسواد
فلا اجتماع السواد والياض لزم عليه اجتماع سواد لاسواد الذي هو الياض وبياض ولا يبيض الذي هو
السواد فيلزم عليه اجتماع التقيضين وهو باطل بالضرورة كما علمت فالنفاة بين الضدين ليست ذاتية
لما يلزم على اجتماعهما من اجتماع التقيضين كما قرر بخلاف النفاة بين التقيضين فلها ذاتية فتفتاها
أقوى تنافي الضدين لما ذكر ولان تنافيهما بالذات وتنافي الضدين بالعرض وبانه أن الخبر مثلا يوصف
بكونه خبيثا وهو ذاتي له ويكونه ليس شرا وهو عرضي له وكونه ليس بخير يعني الثاني وهو الخبر وكونه شرا
يعني العرضي وهو كونه ليس شرا ولا شك أن الثاني للذاتي وهو كونه ليس بخير هو التقيض لان الخبر خبيثه
لاخير والثاني للعرضي وهو كونه شرا هو الضد لان الخير بضره شرف يلزم أن يكون تنافي الضدين أقوى منه
تنافي التقيضين وهو المطلوب (قوله بل التحقيق الخ) اضراب ابطال قوله لعدم تقيض الوجود
كأنه قال ما ذكر من انه تقيض الوجود بخلاف التحقيق والتحقيق أنه مساو لتقيضه اذ تقيض الوجود
لا وجود ولا وجود مساو لعدم هكذا قال الشارح وهو مبني على القول بعدم ثبوت الواسطة بين الوجود
والعدم وهي الاحوال اعمالى القول بثبوتها كاهو طريقة الصنف فالتحقيق أنه أخص من تقيض
الوجود لان تقيضه لا وجود وهو أعم من عدم صدقه وبالخال (قوله والحدوث تقيض القدم) أى
بناء على تفسير الحدوث بالمعنى المجازي الآتي في كلامه على ماسياتى اعملى تفسيره بالمعنى الحقيقي وهو
الوجود بعد العدم فيكون التقابل بينه وبين عدم قابل الشيء والاخص من تقيضه لان تقيض الوجود
بعد العدم لا وجود بعد عدم وهو صادق بعدم وبالخال اذ لا تصف بالوجود بل بالثبوت (واعلم) ان عطف
الحدوث وطرو عدم على العدم بالنظر لتسلط الاستحالة على كل من عطف الخاص على العام أو الألازم
على اللازم لان استحالة عدم عليه تعالى تستزم استحالة الحدوث وطرو عدم لان الاول فى قوة قضية
كافية قائمة لا عدم ثبتته تعالى لاساقا ولا لاحقا ولا شك أن هذا أعم من استحالة عدم السابق وعدم
اللاحق ومعلوم أن استحالة عدم مساو لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود مستلزما لوجود القدم
والبقاء قطعهما عليه من عطف اللازم على اللازم أو الخاص على العام وليس المراد بالعام الكلى
وبالخاص الجزئى المنفرد تحتشرد أن ذلك لا يصح هنا لان الوجود نفسى وما بعد مسميان بل المراد
بالعام كثير الافراد بالخاص قليل الافراد ولا شك ان وجوب الوجود محتمل لفردين وهما عدم قبول
الاتقاء سابقا ولاحقا وجوب القدم فرد واحد فقط وهو عدم قبول الاتقاء سابقا والبقاء عكسه فينفرد
وجوب الوجود عن كل واحد فى الآخر وقد تقدم التنبيه على ذلك (قوله وكونا طرو عدم تقيض البقاء)
فيه نظر بل هو من مقابلة الشيء والمساوى لتقيضه لان تقيض طر عدم لا طرو عدم وهو مساو لبقاء
الذى هو نفي عدم الطارى على ماسياتى (قوله عبارة عن التجديد) الاولى أن يقول عن التجدد لان
التجديد تفسير للاحداث التى هو فصل الفاعل فهو من أوصاف الشخص المتجدد بخلاف التجدد فانه
تفسير للحدوث التى هو من أوصاف المتجدد أى الحادث ولو قال عبارة عن الوجود بعدم لكان أولى
لانه المعنى الحقيقي للحدوث بخلاف التجدد المذكور فانه معنى مجازى له فهو ثمرة فعل بالمعنى العام
والخاص ان الحدوث حقيقة الوجود بعد عدمه يطلق مجازا على التجدد بعدمه الشامل للوجود
والخال فاطلاقه على ما بين الامر بين مجاز لان الحادث كمال المواقف حقيقة فى الوجود بعد عدمه فيكون
الحدوث هو الوجود بعد عدمه (قوله فيستلزم) أى الحدوث سبق العلم أى العلم السابق فهو فى قوة
قوله عدم فيكون تقيض القدم الذى هو عبارة عن نفي عدم لان التقابل بين النفي والاثبات تناقض

بل التحقيق انه مساو
لتقيض الوجود
والحدوث تقيض القدم
وكذا طرو عدم
تقيض البقاء لان القدم
عبارة عن نفي عدم
السابق للوجود
والحدوث عبارة عن
التجديد بعد عدم
فيستلزم سبق العلم
لوجوده ونحو هذا والبقاء
عبارة عن نفي العلم
اللاحق للوجود وطرو
العدم هو الفناء عبارة
عن ثبوت عدم اللاحق
لوجود

كاسيد كره تناقض بينهما باعتبار ما يلزم الحدث من العدم الذي هو قبض للاعدام المسمى
لنفي العدم الذي هو معنى القدم وفيه نظر لان مقتضاه ان مجرد مقابلة الاليت التي لو كان ذلك النفي
باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا تكفي في التناقض وليس كذلك بل لا بد فيه من التصريح بالاليت
والنفي كقولك عدم لاعدم ووجود لوجود وزيد لاز يزود بقاتم زيد ليس بقاتم فلا يلزم من المناقاة
بين الامرين في المفهوم أن يكونا قيتين اذ هي أهم وهو أخص لانه لابد فيه من التصريح بالنفي
والاثبات كما هو لا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص * والحاصل ان في كلامه مناقشة من كانه أوجه
الاول ان قرضه الحدث بالتجديد الخ تعريف بالاعم * الثاني أن المناسب أن يقول التجديد لا التجديد
الثالث انه جعل بين القدم والحدث تناقضا باعتبار ما يلزم الحدث من العدم الذي هو قبض للاعدام الذي
هو مساو لقوله انتفاء العدم قد استعان على اثبات التناقض بواسطة هذا الايكن في اثبات التناقض بل
لا بد من التصريح بالاجاب والسلب كما مر وفيه مناقشة من وجه آخر سبق التنبيه عليها في بحث الصفات
وهي ان كلامه يقتضي ان كلاما من القدم والبقاء ليس من صفات السلب لان في العدم السابق هنامعته
الوجود المستمر في جانب الماضي الى غير نهاية ونفي العدم اللاحق معناه الوجود المستقبلي الى غير نهاية
وذلك مخالف للمر من عد المصنف لمعلم صفات السلب فلو فسر الاول بعدم الاولى أو عدم افتتاح
الوجود والثاني بعدم الاخرية أو عدم انتهاء الوجود لكان أولى (قوله والتقابل بين الثبوت والنفي تناقض)
فيه أمران * الاول ما مر من أن النفي المضاف للعدم وجود مستمر وحيث يكون العيان ثبوتين
ولا تناقض بينهما * الثاني ما مر أيضا من أن كلامه يفيد أن مجرد مقابلة الثبوت للنفي يحد تناقضا ولو كان
ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا وليس كذلك بل لا بد فيه من التصريح بالنفي كما هو المفهوم من
عبارتهم كقولك وجود لوجود وزيد لاز يد وأما الجواب عن هذا بأن الشارح جاز على طريقة
الاصوليين الذين يجعلون العدم والممكن جهة التقيض فتكون هذه الامور المذكورة من التقيضين
باعتبار كون المقابلة فيما من مقابلة العدم والممكن والعدم والممكن لا يلزم أن يصرح فيها بالنفي ففيه نظر لعدم
انطباق ضابط العدم والممكن على ذلك اذ لا يصح أن يقال الحدث مثلا ممكن والعدم لعدم لان العدم
المقابل للممكن هو عدم الممكن عما من شأنه أن يصف بها كالألوه في العمى والبصر وهذا غير متحقق هنا
كما يظهر بالتأمل الصادق اذ لا يصح أن يقال القدم عدم الحدث عما من شأنه أن يصف بالحدث لقضاه
ولأن القدم مثلا ممكنة والحدث عدم لقضاه اذ القدم مثلا معناه عدم فلا يصح أن يجعل ملكة (قوله
والماتة للحوادث) تقدم ان معنى مخالفة تعالى للحوادث ان ذاته ليست كذات الحوادث وصفاته ليست
كصفات الحوادث وأفعاله ليست كأفعالهم فتكون الماتة للحوادث كون ذاته وصفاته وأفعاله كذات
وصفات وأفعال الحوادث وقد نكلم المصنف على في هذه الامور الثلاثة فأشار للاول بقوله بان يكون جرما
الخ ولثاني بقوله أو تصف ذاته العلية للحوادث ولثالث بقوله أو يصف بالاعراض الخ بقوله أو يكون
عرضا للاحاطة لان كلامه أولاني في مخالفة للحوادث في ذاته بمعنى ان ذاته ليست كذات الحوادث فاعلم
ان ذواتهم ليست أعرضا (قوله بان يكون جرما) الباء للسبية كما يدل عليه ما سألني في الشارح حيث
قالوكذا يستحيل عليه ما يستلزم الخ فجعل كونه في جهة للجرم مستلزما للماتة والمستلزم لشيء بسبب فيه
واعماله بالجرم دون الجسم لان الجرم أهم منه لشموله الجوهر الفرد والجوهر المركب واختصاص الجسم
بالثاني ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص دون العكس والقائ أعم من الثلاثة لا لقرادها عنها في ذات الله
تعالى وهل يطلق على الله ذات أولامنه قوم وأحزوه آخرون وهو الصحيح (قوله أي تأخذ ذاته العلية)
بالرفع تفسير للجرم بلزومه اذ لا يخلو المذكور من لوازم الجرم هو محتمل النصب حسب القول يكون الخ وقوله قدرا

والتقابل بين الثبوت
والنفي تناقض

(ص) وللماتة للحوادث

بأن يكون جرما أي

تأخذ ذاته العلية قدرا

من الفراغ أو يكون

عرضا يقوم بالجرم

أى مقدار أو قوله من الفراغ صفة أى مقداراً كانتا من الفراغ ويحتمل تعلقه بتأخذ أى تأخذ من الفراغ قدراً وقوله ويكون عرضاً أى بحيث يكون متساوياً لممنوعات وهو بالنسب صلتاً على يكون وكذا ما يندم قوله يقوم على حذف أى التفسيرية ليناسب ما قبله **(قوله)** أو يكون فى جهة للجرم بأن يكون عن يمين الجرم أو شماله أو فوقه أو تحت أو أمامه أو خلفه والمراد بالجرم فى العالم العرش وما سوى ويحتمل أى جرم كلن هو الأظهر وقوله وله وجهة أى بأن يكون لهو يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف وعطفه على ما قبله من تحقظ انحصار على العام إن قلنا بالمرحوم من أن الجهة خاصية للنوع الإنساني دون غيره وإن كان ذلك النور أو الأفتان صانف للجهة إلى الأواسط الإنسان فتقول كل من له جهة من الأجرام كالإنسان فهو فى جهة وليس كل من هو فى جهة منها جهة على هذا يكون قوله من يمين للنور مثلاً على حذف مضاف أى يمين الجالس عنده مثلاً والتحقيق أنها ليست خاصة به على فكل من فى جهة لشيء فله جهة وليس كل من له جهة هو فى جهة وذلك كالعالم بحملته فلن له جهة وليس هو فى جهة **(قوله)** أو يتخذ مكاناً أى على محل كان يكون فوق العرش وليس المراد بالتحديد المكان اختصاصه بدون غيره أو دوام استقراره فيه وإن كان ذلك هو المتأدى من لفظ التقييد للمكان عند أهل السنة هو الفراغ الذى يحل فيه الجرم هو حيث يكون قوله أو يتخذ على مستغنى عنه بقوله أى تأخذ ذاته العلية قدراً من الفراغ وعند جمهور الفلاس فهو السطح الباطن من الحاوى للمماس للسطح الظاهر من المحوى كباطن الكوز المماس لظاهر الماء على هذا لا يكون وسط الماء فى مكان واحد إذ كل كلام المصنف على هذا لا يكون مستغنى عنه **(قوله)** أوزمان أى أو بتقدير زمان أى محل فيه المراد بالحلوفى الزمان دورانه عليه بأن تدور عليه الافلاك أو يدور عليه الجديدان الليل والنهار **(واعلم)** أنه اختلف فى الزمان قيل هو حركة الافلاك أى دورانها أو قيل هو نفس الافلاك وقيل هو مقارنة متجدد معلوم متجدد هو موزن إزالة للأجرام كقولك أتيك طلوع الشمس فعلى فرض علم طلوع الشمس وجهل الأتيان عنده يكون الزمان مقارنة الأول للثانى أى الطالع للآتيان وعلى فرض علمه يكون الزمان مقارنة الثانى للآتيان أى الأتيان للطالع وقيل هو متجدد معلوم يقارنه متجدد هو موزن فعلى فرض علم طلوع الشمس فى المثال المذكور يكون هو الزمن وعلى فرض علم الأتيان يكون هو الزمن والقولان الأولان للحكماء والأخبار لاهل السنة فالزمان على الأول عرض وهو المحرك كات على الثانى جوهر وهو الافلاك وعلى الأخيرين أمر اعتبارى **(قوله)** أو تصنف ذاته العلية بالحوادث أى كقدر متحدة أو ابراد متحدة **(قوله)** أو يتصف بالصغر والكبر بمعنى قلة الأجزاء أو كثرتها كما يعلم من تفسير الشارح الصغير والكبير بما يأتى **(قوله)** أو يتصف بالأغراض جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه كالماء المترتب على حفر البئر فإنه باعث على الحفر إذ لولا ما حصل حفر فالغرض متقدم فى الزمن متأخر فى الوجود ولنا قالوا أول السكر آخر العمل فإن الإنسان يفكر أولاً فى الماء مثلاً الذى يخرج فيحفر البئر ثم يرب على حفره الماء الذى سبق التفكير فيه وكذا الاشتغال بالماء لأجل صيرورتك غلة فالغرض يفضله الشخص لأجل أن يتكامل به للمولى لا يفعل الأفعال كما يجازى به عمرو والسقاء والأرض لغرض وهو تنظيم الخلق لمعبادتهم فغير تقع بسبب ذلك لأنه لا يفعل كذلك إلا لالتقص المقتضى والفتة سبحانه وتعالى غنى عن كل ما سواه وانما ذكر أنواع المماتة العشرة وإن كان بعضها داخلاً فى بعض كما قسم التنبيه عليه ثم يضال جميع من يقول ببعض شئ منها لولان المطالبين القائد التصريح بكل عقيدة على حدتها فلا يكتفى فيها بدلالة الالتزام **(قوله)** فى الأفعال أى أى إيجاد الأفعال أو المراد بالأفعال نفس الإيجاد كما يجازى به عمرو مثلاً والأحكام أى الأحكام الشرعية فليس هناك باعث يبعث على ذلك لمسايقاً قريباً **(قوله)** قبيض الخافضة التحقيق أن المقابلة بينهما من مقابلة الشئ والسوى لتقيضه

أو يكون فى جهة للجرم
أوله هو جهه أو يتخذ
مكان أوزمان أو تصنف
ذاته العلية بالحوادث
أو يتصف بالصغر أو
الكبر أو يتصف
بالأغراض فى الأفعال
والأحكام
(ش) المماتة للحوادث
قبيض الخافضة

لان قبض المائة لعمائة وهو مساو للمائة (قوله لان المائة الخ) هذانiban لجنسها الاسمي والمراد
 هنا استحالة المائة مطلقا أى في جميع الصفات أو بعضها والاول اصطلاح الناطقة والثاني اصطلاح
 المتكلمين وكان المناسب الجرى عليه فيفسرها بالشبهة ولومن بعض الوجوه (قوله في جميع صفات
 النفس) عرف المصنف في شرحه صفات النفس بأنها التي لا تتقرر حقيقة الثابت بدورها واعتراضه السكتاني
 بأنه اما أن يريد الثقرر ذهنا بمعنى الثقل أو خارجا بمعنى التحقق وعلى كل رد عليه القوازم البينة بالنسبة
 للمروءة كالشجاعة للإسد والوجع للآل فبقائه لا يتقرر لثبات الملو وفي القبح والاف الخارج من القبح
 بدونها فيكون التعريف غير مانع لمخول ما ذكر فيسمع أنه ليس صفة نفسية وأجيب بان المراد بالثابت
 حقيقة الثابت الامع حضورها فيخرج ما كان مقوله تابعا لثقل شيء آخر كالقوازم للذكورة فان مقولها
 عقب عقل الملوومات لان اللازم من حيث كونه لازما يتأخر مقوله عن عقل الملووم بخلاف صفة النفس
 قائمه لا يمكن حضور الموصوف الامع حضورها فتعقلها صاحب لتعقله لا تابع له (قوله في باب الخ) بدل
 من قوله في جميع صفات النفس أشار به الى أن المراد بصفات النفس ما يجب لها وما يستحيل وما يجوز
 عليها هكذا قرر شيخنا في درس مائة ذكره المصنف في شرحه أن المراد بصفات النفس ما كان داخلا
 في حقيقة في الموصوف بأن يكون جزأ من أجزاء حقيقة كالحويانية والناطقية بالنسبة لزيد وعمر ومثلا
 قائما لان هاتين السواين في جميع أجزاء حقيتهما لا في بعضها ولا في العرضيات وهى الصفات الخارجة من
 الحقيقة فزيد مثلا انما ياتى من يساويه في جميع أجزاء حقيقته وهى الحيوانية والناطقية بخلاف المساوي
 له في بعضها كالفرس المساوي له في الحيوانية فقط أو في العرضيات كاليابض المساوي له في الحدوث وصحة
 الرؤية مثلا فليس مثله على هذا يكون قوله في باب الخ لازما للاتفاق في جميع صفات النفس لانضموا
 لصفات المذكورة وهذا مبنى على اصطلاح الناطقة أما المتكلمون فالاجسام كلها مائة عندهم في
 تركها من الجواهر مثلا يجوز على كل واحد منها ما يجوز على الآخر ولا تختلف الا بالعوارض فالحويانية
 والناطقية عندهم من العوارض بالستيز وهو معروف وكذا الحيوانية والصالحية بالنسبة للفرس فذا تزد
 مثلا مساوية لثبات الفرس في أن كلا يأخذ قدر من الفراغ ويحتاج الى غصص وقبل الاعراض الى غير
 ذلك (قوله والحدث هو المتجدد الخ) هذا خبر في بالاعم لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية
 والافقية الحادث هو الموجود بعد علم واطلاقه على الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية بجاز
 كاسر (قوله وهو المعبر عنه بالعالم) فيه ان المتجدد أهم من الجواهر والاعراض لشموله الاحوال
 الحادثة والامور الاعتبارية كما علمت بكل من الجواهر والاعراض خاص بالامر الوجودى فلاحظ قوله
 وهو منصرخ ويمكن أن يقال مراده بالمتجدد للوجود بعد عدم بقى بقوله وهو منصرخ والعالم
 فتح اللام على الشهرة بسبب ذلك لانه علم على وجود صانعه وبكسرها على قلته يسمى بذلك لانه سبب
 في علم صانعه (قوله وهو) أى العالم منصرخ أى على رأى منكر الاحوال أمامه رأى مثبتا فهو
 ثلاثة الجواهر والاعراض والاحوال وحيت يرد بالمتجدد الثابت في الخارج بعد عدم أى في خارج
 الانه ان أهم من أن يكون ثابتا في خارج الاعيان أو لا يدخل فيه الاحوال ويخرج عنه الامور الاعتبارية
 فانها ليست من العالم وان كانت حادثة بمعنى متجددة بعد عدم على ما مر هذا كله بناء على القول بعدم
 اثبات الجبروتات وهى الامور الجردة عن المادة أى عن الجبرمية والعرضية كالكلاكة والارواح والنفوس
 العشرة أمامه القول باثباتها وهو قول الفلاسفة والفرزالي فتكون من جهة العالم ولا يكون منصرخا
 ذكر (قوله وهى الاجرام) الضمير عائدا على الجواهر أى الجواهر هى الاجرام (قوله وحقيقة الجرم)
 أى ماهيته وتعرفه وفيه أن التعريف لا يستمر بكل لانها لا افراد وهو لها ميات الأن قال انه ضابط

لان المائة عبارة عن
 الاتفاق في جميع صفات
 النفس فيما يجب وما
 يستحيل وما يجوز والناطقية
 عبارة عن نفس المائة
 والتقابل بين النفس
 والاثبات قابل للتعيين
 والحدث جمع حادث
 والحدث هو المتجدد
 بعدم وهو المعبر عنه
 بالعالم وهو منصرف
 الجواهر والاعراض
 كإسائى وهى الاجرام
 وحقيقة الجرم هو كل
 ماملا قدر من الفراغ
 كالطير والشجر وذوات
 الحيوانات فيستحيل
 في حقه تعالى أن يكون
 جوما تأخذ ذاته العلية
 قدر من الفراغ كاسر
 الاجرام تقس على الله
 عن ذلك أو يكون
 عرضا يقوم بالجزم وهو
 النوع الثاني من العالم

هذا هو الحكم المتصل والمائة في الذات هو الحكم المتصل وكذلك في الصفات بأن يكون لاحد من المخلوقات صفة مثل صفة من صفات الله تعالى ولا اعتبار بالواقعة في التسمية وانما الحكم أن يكون للعبد قدرة يخرج (٨٩) بها الاشياء من العدم الى الوجود

أو ارادة عامة التخلق لا تارض أوطم يحيط بجميع المعلومات ويحو ذلك من خصائص صفات الالهية وقوله أو يكون مصفى للوجود مؤثر في فعل من الافعال هذا هو الحكم المتصل في الافعال هو اعم عما قبله وذلك ينفي أن يكون لشي من الاسباب العادية تأثيرها فيها فلا أثر للارقي في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للسكين في القطع والالام أن لا يكون مسولاً واحداً في أفعاله فمن اعتقد أن شيئاً من الاسباب العادية يؤثر بطبعه أي بذاته وحقيقته فلا نزاع في كفره وان كان يستحدث حدوث الاسباب العادية وليست تؤثر بطبعها وانما الله خالق فيها قوة وبذلك اقوة تؤثر فهو فاضل مستبعد في كفره قولان الراسخ عدم من هذا من اعتقد أن العبد يؤثر في الله بالقدرة التي خلقها الله اليه ومن اعتقد حدوث الاسباب وأنها لا تؤثر بطبعها

فيمر على المعتزلة القائلين ان العبد يخلق افعال نفسه كإساقى قريبا وهو معطوف على يكون الواقع تصيرا للشي أي أنه يستحيل عليه تعالى في الوجود انما يفسر بالتركيب والمائة بالذات وبالصفات و يثبت مؤثر معه في فعل فعدم التركيب والمائة ينفيان الحكم المتصل والنفصل في الذات والصفات وعدم ثبوت مؤثر معه ينفي الحكم للنفصل في الافعال على ما ساقى فقيدها لوحيدانية بني عنه تعالى خسة أمور كإساقى وأما السادس وهو الحكم المتصل في الافعال بمعنى وجود افعال كثيرة صادرة عنه تعالى وحده فهو ثابت لا يصح نفيه لانه للوجود جميع الاشياء (قوله هذا هو الحكم المتصل) ظاهره أن الحكم المتصل هو نقص الاجتماع وليس كذلك بل هو المقدار الذي هو أمر اعتباري كإساقى الآن يؤول في كلامه بأن يقال والناسخ عن هذا الاجتماع هو الحكم المتصل وقوله والمائة في الذات هو الحكم المتصل فيه أيضا مسامحة لان الحكم المتصل هو العدد الحاصل من اجتماع اثنين فأكثر ويمكن تأويله أيضا بأن يقال وما يتحقق به المائة في الذات هو وجود المائل لما يتحقق به الحكم المتصل لوجود العدد حيث لا يقول كذلك في الصفات يمكن شموله للحكم المتصل والنفصل فيها بأن يجعل التشبيه تاما فيكون قوله وكذلك في الصفات معناه ان التركيب في الصفات اجتماع صفتين متماثلتين فأكثر وهو الحكم المتصل في الصفات والمائة فيها هو الحكم المتصل وفيه ما مر من المسامحة وامكان التأويل وحيث تكون الباء في قوله بأن يكون الخ بمعنى الكاف أي وكأن يكون له قدرتان فأكثر أو علمان فأكثر (قوله لا تارض) بالبناء الجوهولي وهو وصف لازم مؤكدة لما قبله اذ يزم من عمومها أن لا يارضها بصفة متماثلة (قوله هذا) أي ثبوت مؤثر معه تعالى في الوجود هو الحكم المتصل وفيما مر من المسامحة وامكان التأويل يرفيه أيضا مناقشة أخرى وهي أن ظاهر عبارته يفيد أن الافعال فيها كم متصل أيضا مع أن قوة كلام المصنف في جميع كتب تفتي أن الاتصال والافتصال أي مجموعهما لا يمرض للافتصال قال شيخنا ويمكن على بعد ان يصور الحكم المتصل فيها بأن يكون له تعالى شريك لا يستقل بالفعل والمتصل بأن يكون له تعالى شريك يستقل بالفعل على ما في ذلك من المسامحة السابقة لمعلت أن الحكم المتصل التقدير والنفصل العدد (قوله وهو اعم عاقله) لسد مجازا كان المؤثر قديما بما اذا كان حادثا يعني ان المؤثر للشي اعم من أن يكون قديما أو حادثا وأما المائل للشي في الذات والصفات فلا يكون الا قديما لان الذات والصفات الحادثة ليست مماثلة لله تعالى وصفاته حتى ينفي وقوله وذلك أي عدم المؤثر المفهوم مما ذكر ينفي أن يكون لشي من الاسباب الخ لشمول المؤثر القديم والحادث (قوله فلا أثر) أي تأثير وقوله في الاحراق الاولى في الاحراق لان الناشئ عن النار هو الاحتراق لا الاحراق وقوله الا أي بأن كان لها تأثير فإذا ذكر وقوله وحقيقته تفسير لما قبله وقوله فلا نزاع في كفره قال شيخنا يؤرخ من ذلك ان كل من بلغ عاقل يجب عليه الاشتغال بعلم العقائد وان العوام لا يصرون وأما قول بعضهم انهم خشوا الجنة فأجاب بعضهم عنه بأنه محمول على عوام بلاد يستغنون بعلم العقائد ولا يزم من اشتغالهم بها أن يصيروا علماء وهو في السكتاني أيضا (قوله ومن هذا) أي ومن هذا القسم من اعتد الخ فيكون مبتدعا وفي كفره قولان وانما كان من القسم المذكور لان القدرة التي للعبد بمنزلة القوة التي في النار مثلا فيكون من اعتقاد التأثير بالقدرة الحادثة كمن اعتقد تأثير النار مثلا بالقوة التي خلقها الله تعالى فيها ويحمل أن اسم الاشارة عام على اعتقاد التأثير بالقوة لكن على حذف مضاف من الثاني ليطابق الخبر المبتدأ والتقدير ومن هذا أي اعتقاد التأثير بالقوة من اعتد أي اعتقاد الخ (قوله فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادي) أي لان الحكم العادي هو ما يمكن تخلفه (قوله هو مجازي بذلك) أي اعتقادنا التلزم وعدم امكان التخلف الى

ولا بقوة جعلها الله فيها وانما المؤثر هو الله عز وجل لكن التلزم بينها وبين ما لا أثر لها عقلي لا يمكن تخلفه فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادي ور مجازي وذلك الى الكفر بأن يجحد بيت الاجساد لانه خلاف المعتاد (٩٢ - شرطوي)

الكفر وأنعام يقل بكفره بالفعل لأنه لا يلزم من الاعتقاد المذكور تحقيق المنجارية وهو يحدث الأجسام
مثلا بالفعل وقوله بأن يوجد بالاعتقادية وقوله لأنه خلاف المعتاد أي وهو لا يتحكم الاعتاجات به العادة ولم يحجر
العادة بذلك فهو لا يقلدوا العوام نحو عكسوا بظواهرهم من الكتب والسنة قال السنوسي في المقدمة وأصل
الكفر والبعض سببه الإيجاب الثاني وهو اسناد الكائنات إلى الله تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من
غير اختيار والتحسين العقلي وهو كون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة عقلا على الأغراض وهو وجوب
المصلحة ودفع المفاسد والتقليد الردي وهو متابعة الغير لأجل الحية والتعصب من غير طلب الحق والربط
العادي وهو ثبوت التلزم بين أمر وأمر وجود أو علما بواسطة التكرور والجهل المر كس هو أن يجهل
الحق ويجهل وجهه لله والله في عقائد الأيمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على
البراهين العقلية والقواطع الشرعية فالجهل بالقواعد العقلية التي هي العلم بوجوب الواجبات وجواز
الجزاء واستحالة المستحيلات باللسان العربي التي هو علم الفقهاء بالأعراب والبيان فكل واحد من
هذه قد ينشأ عنه كفر يجمع عليه وقد ينشأ عنه بدعة فلا يجيب الثاني هو أصل كفر الفلاسفة الذين جعلوا
ذات الله تعالى علة للممكن بلا اختياره والتحسين العقلي أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى قوا النبوات
وأصل ضلال المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة المصالح والأصالح فخلقوا التقليد الردي أصل كفر
عبدة الأوثان وغيرهم حتى قالوا أن وجدنا آياتنا على أمثاى ملتقاة على آثارهم مقتنون أي متبعون ولهذا
لا يكفي التقليد عقائد الأيمان عند بعضهم كأمير الربط العادي أصل كفر الطائفتين وضلال من تبعهم
من جهة المؤمنين والجهل المركب أصل ضلال كثير كاعتقاد الفلاسفة تأخير الأفعال والتفكير بظواهر القرآن
والسنة وأصل ضلال الحشوية فقالوا بالقسمة والتجسيم والجهة عملا بظواهر الرحمن على العرش استوى
أأنتم من في السماء لما خلفت يدي إلى غير ذلك من الآيات (قوله) وكذلك معجزات الانبياء عليهم الصلاة
والسلام أي الأنبياء عارضة للعادة لوقيل له إن النار لم تحرق إبراهيم عليه السلام مثلاً بما أنكره (قوله)
بفضل الله أي لا يطرئ في الوجوب عليه بل إن شاء سبحانه أو أن يبرئ من الطغية هذه العبارة من الشراح
(قوله) الجز على ممكن عدله على أما تضمين الجز معنى سلب القدرة وحينئذ تكون على متعلقة
بالقدرة أولان على بمعنى عن وجوده في بعض النسخ عن ولا أشكال عليها (قوله) الجز الخ في قوة التعليل
لما قبله كما قال لان الجز الخ وقوله أمر وجودي أي من صفته موجودة يمكن الإطلاع عليها وجهاً ذلك
في المشاهد أي الحوادث بأن في الزمن معنى لا يوجد في المنوع من القيام مع اشتراط كفاية عدم الممكن
من العمل وقوله على مذهب أهل السنة أي وأما عند أبي هاشم من المعتزلة فهو عدم ملكة القدرة فيكون
أمره عدمياً وليس في الزمن من صفته متحققة تضاد الفترة بل الفرقان الزمن ليس قادر والمنوع من القيام
قادر على هذا فالقابل يتصور بين القدرة وقابلية العلم والمكة وينبغي على الأول أعني كون الجز صفة
موجودة أنه لا يتعلق بالألوجود فالتأثير حال القيام عاجز عن القيام لا عن القصور والزمن عاجز عن القعود
لا عن القيام فإذا كان عاجداً أصبح أن يقول عجزت عن القعود أي لا يمكنني دفعه ولا يصح أن يقول عجزت
عن القيام لأنه ليس موجوداً حينئذ أو ملقاً الصفة الموجودة بالمعدم خيال محض هكذا قال الأشعر
ورده بعضهم بأنه لا يلزم من كون الصفة موجودة أنها لا تتعلق بالألوجود ألا ترى أن العلم والإرادة مثلاً
مقتان وجوديتان ويتعلقان بالمعدم فالجز على أنه غير أن يكون أمراً وجودياً أو أن لهم عليه دليل لا مانع
من تعلقه بالمعدم كما قال في شرح المقاصد كون الجز أمراً عدمياً مذهب المعتزلة تبعاً للفلاسفة وكونه
وجودياً مذهب أهل السنة وهو التحقيق ويتعلق بالموجود والمعدم على التحقيق أيضاً (قوله) لا لا يتعلق
المعوم أشار بذلك إلى أن السبب صفة للممكن أتى بها لفائدة عموم الممكنات كأنه قيل أي ممكن

وكذلك معجزات
الأنبياء عليهم الصلاة
والسلام ومن اعتقد
حدوث الأسباب
وأنها لا تؤثر بطبيعتها
ولا بقوة جعلها انتفها
ويعتقد صحة التخلف
بأن يوجد السبب العادي
كأكل والشرب ولا
يوجد الشئ الذي هو
السبب وإنما المؤثر في
السبب هو الله تعالى
فهو الموحد الناهي
بفضل الله من الملاك
(ص) وكذا يستحيل
عليه تعالى الجز على
ممكن بما
(ش) هذا شرح ومن
الشيخ رضي الله عنه في
أشهاد صفات المعاني
فالجز عن ممكن ماضد
القدرة على جميع
الممكنات والجز أمر
وجودي على مذهب
أهل السنة يضاد الفترة
أثني هي معنى موجود
وقد تقدم أن هذا
حقيقة الشدين وما في
قوله ممكن ما لا لا يتعلق
المعوم أي على كل ممكن
أي يمكن

كان جوما أو عرضاً أو غيرهما أن قدر في العالم ما ليس بجزء ولا عرض وسئل الشيرازي عن قال لا قدر
 الله أن يخرجني من ملكته هل يكفر أم لا فأجاب أنه لا يكفر لانه لا يمكن وجود ملكة لتغيره يخرجها إليها
 فوجود ملكة لتغيره مستحيل والقدرة لا تتعلق بالمستحيل (قوله ذلك الممكن) لاجابة الاستثناء عنه
 بما قبله فيه اظهر في مقام الاضمار (قوله التي تقررنا القدرة للحادثة) أي الخلق أو قسم تلك الافعال لا بد منها
 ولا قبلها لان القدرة عرض وهو لا يقي زمانين على ما سمنه هي مقدمة على الفعل في التحلل (قوله أم لا)
 أي أم لا يمكن من أفعال العبيد والامن السببات العادية وهو كثير خلق السواء والارض والجنة والبر
 وإيجاد مثل ذلك وأحسن منه وأما قول الفزاري ليس في الامكان أبهم مما كان فقد تقدم الجواب عنه بأن
 معناه أنه لا يوجد أبداً من هذا العالم لكافة في الدلالة على الله لعدم تعلق علم الله تعالى وقدرته بأرادته بإيجاد
 أبداً من متولواً تعالى لا يوجد أبداً منه فليس في كلامه ما يقتضي نسبة الجزأى القدرة كآلومه الباقي
 فاعترض على الفزاري (قوله وإيجاد شيء من العالم الخ) عطف على الجزأى السط على قوله وكذا يستعمل
 ولا بد كذلك على حدته بأن يقول وكذا يستعمل عليه إيجاد الخ كإفعل في غير مقادير الكلام على ما قبله
 لجمعه مع لا اختصار والعالم بفتح الهمزة وكسرها كاسم وقوله لوجوده أي ثبوته بناء على شمول العالم
 للأحوال كما مر يعني أن وقوع شيء من العالم بدور إرادته تعالى لذلك الشيء يناق إرادته العامة لتعلق لان
 خروج شيء من العالم عنها بنى العموم وأمرى خروج جميع العالم عنها فاعتدنا للإرادة من حيث عموم
 تعلقها لامن حيث ذاتها بخلاف الإيجاد بالتعليل أو الطبع فانها متافيان لها من حيث ذاتها وفي كلامه
 حذف أولاً وثانياً والتقدير وإيجاد شيء من العالم أو أعداده مع كراهته لوجوده أو عدمه لما من عموم
 تعلق الإرادة للوجود والمعدم وإنما لم يقل وكذا يستعمل عليه تعالى الكراهة أي عدم القصد لثباتي
 له للعطف في قوله أومع النحول ولثبوتهم على الكراهة العامة لتعلق كالإرادات والقصد الرضى الاعتناء في
 قولهم أنه لا يرسم الممكنات الشرور والتباعد بل هي واقعة من غير أن يردها تعالى الله عن ذلك علواً
 كبيراً (قوله أي عدم إرادته) أشير بتفسير الكراهة بذلك إلى أن التقابل بينها وبين الإرادة قابل لعدم
 والممكن واستغنى عن أن يقول عما من شأنه أن يراد لأنه فرض ذلك في الممكن الذي شأنه إمكان أن يراد
 قول الشارع هذا ضد الإرادة أريد به ضد القوى (قوله أومع النحول الخ) عطف على قوله مع كراهته
 وكذا قوله أو بالتعليل الخ والتقدير إيجاد شيء من العالم كاتسامع الكراهة أو كاتسامع النحول أو الغفلة أو كاتسا
 بالتعليل الخ وعطف ذلك على الكراهة من عطف الخاص على العام لدخول جميعها فيها بل المعنى الذي ذكره
 وهو عدم الإرادة فان قلت أن كانت هذه الأمور داخلة في الكراهة بذلك للمعنى كان مستغنى عنها فلا
 حاجة ذكرها قلت أنما ذكرها لوان استغنى عنها بذكر أن المقصود ذكر العقائد على وجه التفصيل
 ولو استغنى فيها بعمام خاص لكان ذلك ذريعة إلى الجهل كثير من العقائد لأن ادخال الجزئيات تحت
 كليتها عسير وخطر الجهل في هذا العلم عظيم (قوله وهي الكراهة) بتخفيف الياء كطواغية بمعنى
 الكراهة وقوله أن يوجد الخ بدل من ما وقوله كالكفر والمعاصي مثل بذلك لانه محل التزاع بين أهل السنة
 والمعتزلة فذهبوا إلى أنه تعالى لا يريد الشرور والتباعد واحتجوا على ذلك بأن إرادة القبيح قبيحة وأن
 العقاب على ما لا يظلم وأن الشيء مما يراد والامر بما لا يراد من الله منزه عن ذلك ورد لا دلل والثالث
 بان القبيح والسفيل النسبة إلى لا إله إلا الله تعالى لانه لا يسئل عما يفعل وحكمة ما منه ونفيه ظهور الامتحان
 هل يطيع الأمر أم لا ورد الثاني بأنه تصرف في ملكه والظاهر هو التصرف في ملك الغير فكلهم المذكور
 ساقط لاقتضاءه أن كراهية شيء في الوجود من أفعال العبيد على غير إرادته تعالى فيزعم أن يقع في ملكه
 تعالى ما لا يريد يومه لا يقولون به ولهذا أحضر بعض أئمة أهل السنة للناظرة مع بعض أئمة المعتزلة فلا

ذلك الممكن سواء كان
 من أفعال العبيد التي
 تقررنا القدرة للحادثة
 أو من السببات العادية
 أم لا
 (ص) وإيجاد شيء من
 العالم مع كراهته لوجوده
 أي عدم إرادته له تعالى
 أومع النحول أو الغفلة
 أو بالتعليل أو بالطبع
 (ش) هذا ضد الإرادة
 المتعلقة بجميع الممكنات
 وهي الكراهية ومعنى
 ما ذكره الشيخ أن
 يوجد الله شيئاً من
 العالم كالكفر والمعاصي
 أو غير ذلك وهو
 لا يردها بل ما أوجدها
 الا هو يردها ذاتاً
 أنه أن يقع في ملكه
 ما لا يريد فسر الشيخ
 الكراهية بعدم الإرادة

لشترار عن الكراهة
الشرعية فلا يجوز أن
يكون المكروه كراهة
شرعية مادامه تعالى
بل هي والمحموقا
الإلزامية الله تعالى
اذ لا ملازمة بين الأمر
والإرادة على منذهب
أهل السنة بل بينهما
عموم وخصوص من
وجه تقدير الأمر ويريد
كسائر الأبناء
والملائكة وسائر المؤمنين
وقد لا بأس ولا ير بد
كالكفر في فهم وقد
يأمر ولا ير بد كإيمان
من سبق في علم الله تعالى
أنه لا يؤمن كأي جهل
وأضرابه فأنه مأمور
بالإيمان ولم يرده الله
تعالى من فوقه ويرد ولا
يأمر كالكفرات
والمكروهات والمباحات
فأنه أرادها بديل
وقوعها ولم ير بأس بها
وقوله أوعى النحول
أو الفظة هذا معطوف
على قوله مع كراهيته
لوجوده أي وعما
يستحيل في حق الله
تعالى إيجاب شيء من العالم
مع النحول أو الفظة
والنحول عدم العلم
بالشيء مع تقدمه
والفظة أهم من تقدم
العلم وعدم تقدمه

جلس المعتزلي قال سبحانه من نذر عن الفحشاء • فقال السني سبحانه من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء فقال
المعتزلي أيشاء • بن أن يصحى فقال السني أيعصى • بن أقهر • فقال المعتزلي أريت أن منعتي الهدى وقضى
على بلدي أحسن إلى أم أساء فقال السني أن منك ما هو لك قد أساء وإن منك ما هو فأنه يخص
برحمة من يشاء فاقطع المعتزلي عن المناظرة (قوله احتراز عن الكراهة الشرعية الخ) يعني أن الكراهة
لما كانت لفظا مشتركا تطلق في أصول الفقه على طلب ترك الشيء طلبا غير جازم وفي اصطلاح المتكلمين
على عدم الإرادة وهو المراد هنا فسرر المستفاد كركلا يتوهم إرادة معناها الآخر وأنه ينافي الإرادة
ولتنبيه على خطأ المعتزلي في قولهم أن الإرادة على وفق الأمر وتابعة له فالكروه شرع ليس بمراد في ذلك
التفسير فثبتان وبذلك يجب عما يقال أن التفسير ليس من وظيفة المتن لا يقال أن المقام يقتضي
تفسيرهما بما ذكر فلا حاجة لنا بقول أن المصنف لاحظ الاحتياط وإضافتها لثمة الثانية لا يحصل التنبيه
عليها إلا بذلك التفسير (قوله لا ملازمة الخ) علة قوله فأنه يجوز أن يكون المكروه الخ (قوله بل بينهما)
أي بين متعلقهما أو بينهما من حيث متعلقهما كما يعلم من تقريره لأن من حيث ذاتهما لأنهما متباينان
حقيقا لأن من حيث متعلقهما لأن تعلق الأمر تعلق دلالة وتعلق الإرادة تعلق تخصيص (قوله والملائكة)
أي على أحد قولين والآخر يقول إنهم ليسوا مأمورين بالإيمان بل هو واقع منهم بطريق القهر فلا يتعلق
به التكليف إذ لا يتعلق بالأفعال اختياري وعلى هذا فيقال فيه أنه مراد وليس مأمورا به (قوله وقد لا بأس)
ولا ير بد (هذا زاد على ما يقتضيه العموم والخصوص الوجهي انه يقتضي ثلاثة أقسام فقط قسم
للإجماع وقسمان للاعتقاد وأما هذا فهو خارج عن القسمة المذكورة (قوله وقد لا بأس ولا ير بد) اعترض
بعض المعتزلة هذا القسم بقولهم كيف يصح أن يأمر بالمعروف ويرد بان ذلك ليس بمستحيل عقلا فأنه
بجرد مكرارة (قوله وأضرابه) كنسور ودور عرو و قوله فأنه أي من علم أنه لا يؤمن مأمور بالإيمان مع
علمه تعالى أنه لا يوجد من غير أن يكون من التكليف بالتحال والأصح جواز مقالا سواء كان محالاته أي عمتا
عقلا وعادة كالجمع بين الضدين كالسواد والياض أو محالا لغيره أو مجتمعا عادة لا عقلا كالشيء من الزمن
وخرج بالتكليف بالتحال التكليف المحال فلا يجوز والفرق بينهما أن الخلل في الأول يرجع إلى المأمور به
وفي الثاني إلى المأمور كالتكليف بغير وجود (قوله ولم يرده الله تعالى منه) أي لأنه لو أراد الله عليه وقوعه
أهل السنة أن الله تعالى أراد إيمان المؤمن وكفر الكافر ولو أراد من الكافر الإيمان وقدره عليه وقوع
وقال أهل الاعتزال أنه تعالى أراد من الجميع الإيمان فإجاب المؤمنين واستع الكافر وسببه أنهم قاسوا الغائب
على الشاهد أو أن مراده الشرع شرير والكفر شر فلا يصح أن يرده تعالى بديل قوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر وأجاب أهل السنة بأن مراده الشرع شرير في حق المخالفين فقط وأما في حق تعالى فهو يفعل في
ملكه كما يشاء فقياسه على الشاهد لا يصح وأما قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فإجاب عنه بأنه من العام
الذي أراده بخصوص أي عباده المؤمنين من الملائكة وموئى الأنس والجن وهم الذين قال الله تعالى في
حقه أن عبادي ليس لك عليهم سلطان فهو وإن كان علماني اللفظ خاص في المعنى كقوله تعالى عينا يشرب
بها عباده قال المراد بعض العباد لا كلهم وأجاب بعضهم بأن الإرادة غير الرضى فغنى لا يرضوا ولا يشكروه
لهم أولا يرضاهم بامرهم وعلمهم والتمسك بالآية يقتضي على تولدهما وهو باطل بل الرضا أماما بين الإرادة بناء
على أنهم من صفات السواب وعرفه بعضهم بأنه عدم الاعتراض على التسلل أو إخص منها لأنها تطلق بإزاء
معنيين إرادة تقدير وإرادات أو الثانية أخص من الأولى فالرضا لما أخص من مطلق الإرادة أو مبين لها
لأمرادف لها خلافا للمعزلة (قوله مع تقدمه) أي العلم ويؤخذ من ذلك أن بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقا
فكل ذهول غفلة ولا عكس والفرق بينهما وبين النسيان أنه مزال الشيء من الحافظة مع بقائه في الذاكرة

خلاف النسيان فانه زوال الشيء من الحافظة والمدرك معا وقيل التحول واللفظة متساويان وقيل التحول أهم من اللفظة والنسيان لان اللفظة زوال الشيء من الحافظة مع قائم في المدرك والنسيان زواله منه والحوال أهم من ذلك فيغرد عن كل واحد في الآخر وأما السهو فهو على هذا مرادف للغة كما يؤخذ من قول القاموس غفل عنه غفولا تركه وسهاته اذ أعل على الأول فمرادف للحوال (قوله هنا) أي تغيير التحول واللفظة بما ذكر (قوله لثوب) أي صاحب اللثام كما هو الظاهر وقوله هنا محل أي على هاتين اللثام وهاتين الشرح أوفى تأليف تلك الشخص ان ألق تأليفا في هذا الشأن أمامتنا أو شرحا على هذا اللثام أو غير ما ليس المراد الحافة في صلب اللثام أو الشرح لان ذلك لا يجوز لما يلزم عليهم من عدم الوثوق بنسبتي إلى المؤلفين لاحتمال ان يكون ملوحيه متبني كلامهم من اصلا من وقف على كتبهم (قوله يلزم من وجود الكائنات الخ) أي ينشأ عنه وجود الخلق من غير ان يكون له ارادة واختيار فيه وقوله كازوم للماول الخ لزوم للماول لملته عقل والمطوبع لطبيعته عادي (قوله فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم) أي بحيث يكون الاصبع مؤثرا في محرك الخاتم وليس المراد مطلق الزوم بمعنى عدم الاشكك لان ذلك موجود في الجوهر والعرض فانه يلزم من وجود الاول لوجود الثاني فيلزم ان يكون علة فيقول لا قل به • والحاصل ان حركة الخاتم عندهم ناشئة عن حركة الاصبع لازمة لها وان عندنا فلان كل من الحركتين هو علة تعالى (قوله فانها طبيعة) أي حقيقة من الحقائق فالمراد بالطبع الحقيقة (قوله لكن اذا وجدت شروطها الخ) فان قلت أين الشروط والمواعظ بالنسبة تأثير المولى تبارك وتعالى • قلت الشروط موجودة في الواقع والمواعظ منتفية كذلك وان لم نطلع عليها أو يقال ان الطباعين لم يقولوا بذلك الا بالنسبة للحوادث لا بالنسبة للقديم تبارك وتعالى وكلام الشارح الآتي يؤيد الاول والثاني صرح به المصنف في شرحه والثاني وقال بعضهم الشروط عندهم ثبوت اللوحة تعالى وانتفاء المانع عدم النظر فليكون المانع هو النظر • فان قلت التأثير بالطبع كما يتوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع يتوقف أيضا على السبب فلم يذكر • وأتوقف عليه • قلت التأثير عندنا لوان توقف على الثلاثة لكن السبب عندهم هو نفس الطبيعة فلذا لم يسلوه وأما توقفه على سبب خارج فلا كما قاله السكتاني وقدم من كلام الشارح ان أقسام الفاعل ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وفاعل بالتعليل وفاعل بالطبع لا يقال ان الطباعين في تأثير الامزجة والاسباب العلوية على فرقته قول انها تؤثر بطبيعتها أخرى قول تؤثر بقوة ودعائها التي فيها ولوزعها منها لم تؤثر حينئذ تكون أقسام الفاعل أربعة ثلاثة لا تأقول التأثير بالقوة يرجع للفاعل باختيار وان كان بواسطة فالفاعل بالاختيار واحد والتقسيم اتما هو في آتوه ولا يلزم من تسميته آتوه الى ما يكون بدون واسطة الى ما يكون به اتقيد في الفاعل نعم يلزم ان تكون الاقسام أربعة بناء على قول المعتزلة لان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية لانهم قسموا الفاعل بالاختيار الى قديم هو علة تعالى والى حادث هو العبد وأما أهل السنة فلا فاعل عندهم بالاختيار الا الله تعالى • فان قلت ان المعتزلة يقولون بالتوابع هو ان يوجب فصل لفاعله فلا أثر فيقولون ان العبد يخلق حركته وحركته أوجبته حركته الخاتم فكيف يقول انهم لا يقولون الا بالفاعل بالاختيار كاهل السنة • قلت انهم يقولون ان العبد أثر في حركته اليد بالاختيار وفي حركته الخاتم بالاختيار أيضا لكن بواسطة حركته اليد فلم يقولوا بالفاعل بالتعليل بل الفاعل عندهم اتما هو بالاختيار فاعل اثنين أحدهما بلا واسطة والثاني بواسطة نظير ما تقدم (قوله وهذا) أي ما تقدم من توقف تأثير الطبيعة على وجود الشروط وانتفاء الموانع خلاف تأثير العلة هو الفرق أي الفرق الخ أوضح ذلك بالتفريع بقوله فاعلة الخ فهو تفرع على قوله وهذا هو الفرق الخ (قوله ووجه مناقاة الخ) فالمراد بالضم مطلق الثاني ولو كان بواسطة اذ مناقاة التحول واللفظة للارادة بواسطة فانها لم تلح • ان قلت

هنا ما ظهر للوالموسم
ظهر له خلاف هذا
فلا جرم في الحافض هنا
المحل وقوله أو بالتعليل
أو بالطبع هذا أيضا
يتعلق بإيجاد شيء أي
وما يستحيل في حقه
تعالى إيجاد شيء من
المال بالتعليل أو بالطبع
ومعنى ذلك أن يكون
وجوده يلزم من وجود
الكائنات مستلزوم
المال لملته وللطوبع
لطبيعته مثال العلة عند
القائلين بها قبحهم
ان الله تعالى حركة الاصبع
فما علة لحركة الخاتم
فيلزم من حركة الاصبع
حركة الخاتم ومثال
الطبيعة عند القائلين بها
النار فانها طبيعة تؤثر
في الاحراق لكن اذا
وجلت شروطها وهو
عماستها للحطب مثلا
وانتفى ما عنها هو البلل
وهذا هو الفرق بينها
وبين العلة اذ العلة
لا يتوقف تأثيرها على
شيء بخلاف الطبيعة
ووجه مناقاة هذه
الامور الاربع

فعل هذا كل ما كان منافيا للعلم كان منافيا للارادة فيلزم عليه أن يذكر أيضا العلم وهي الجهل وما في
معناه من منافيات الارادة ويلزم عليه أيضا أن يذكر الجهل والفتنة في منافيات العلم لان منافياتهما
بلا واسطة فهما أقرب اليه من الارادة لان منافياتهما بلا واسطة العلم كما علمت * قلت هو كذلك لكن
لما كان الجهل وما في معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى أنه لا يدرك في مقابله غير من الجهل والفتنة وكان
الجهل والفتنة كثيرا ما يقابلان بالقصد اذ قيل فصل في فلان كذا قصدا فيمتد بزهوره وغفلت عن
النصف الجهل وما في معناه بضادة العلم والجهل والفتنة بضادة الارادة فالجواب لمصنعه استعمال الفتنة
والشرع الجهل وما في معناه في مقابلة العلم والجهل أو الفتنة في مقابلة الارادة (قوله ان الكراهية تستلزم
الخ) فيه نظر لانه جعل الكراهية متلزمة ومتوفاة في الارادة لازما ومعوم أن اللازم غير الملزوم فيقتضي ان في
الارادة ليس معناها المطابق بل معناها الاتزامي وهو غائب عن الصنف حيث ذكر معناها المطابق
بقوه أي عدم ارادته الخ فكان الاولى أن لا يصرح بالاستلزام ويقول ان الكراهية تنفي الارادة الخ
والكراهية بتخفيف الياء بمعنى الكراهة كما روي في بعض النسخ اسقاط الياء (قوله وكذا التعليل
والطبع) لاحاجة للفظ كذلك لان ذلك مطوف على الكراهية في قوله ان الكراهية (قوله لان علته
وطبيعتها) أي هو ذات البري تعالى على زعمهم القاسدون تسمى عندهم علته العلل أي وإذا كانت العلة
قديمة لزم قسم الماهول وهو العالم لانه لا يتحقق عن علته وإذا كان قديما لم يصح قصده أي ارادته فقد قفوا
عن تعالى الارادة وكذا القدرة وسائر صفات المعاني وكفرهم بانها موهومة بعقداهم قدم العالم لا ينفي الصفات
للمذكورة فان المعتلة لا يتوهم انهم يكفروا كما روي الان يقال من هؤلاء فهو ما أو ثبوتها خلاف المعتلة
ضح عند ذلك من جهة الامور التي كفر بها القاسقة وهي خمسة أولا ما ذكر وتانيها قدم العالم كما علمت
وتانيها انكارهم علم الله تعالى بالجزئيات ورباعيا حكمهم بما كتساب النبوة وخامسا انكارهم حشر
الاجساد (قوله لان علته وطبيعتها قديمة) أي ومتى وجدت العلة وجد الماهول ومتى وجدت الطبيعة وجد
الطبع والعلة والطبيعة هولة تعالى عندنا قائل بذلك كما روي وقوله لا يقصد بالابحادي أي فلا يكون من
متعلقات الارادة (قوله لان تحصيل الحاصل الخ) لا يخفى ما في ذلك التعليل من الزكاة فكان الاولى
أن يقول بعد قوله لانه موجود فيلزم على إيجاد تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال (قوله الجهل) أي
مر كبا كان أو بسيطا فالاول تصور الشيء على خلاف ماهوه في الواقع والثاني عدم العلم بالشيء بان يدركه
لاعلى ماهوه ولاعلى خلاف ماهوه وكلام الشرح الآتي يقتضي ان مراد النصف هو المركب وان البسيط
داخل في قوله وما في معناه (قوله محال) متعلق بالجهل لكن يلزم عليه انفصال بين المصدر ومفعول به المعلق
ويحتمل أن يتعلق بالضمير المضاف اليه العائد على الجهل بناء على أن ضمير المصدر يعمل كافي قوله * وما
هو عنها الحديث المترجم (قوله أما الجهل) أي المركب فهو ضد العلم لصديق حد الفذين عليهما فاقتهما معنيان
وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد بينهما غاية الخلاف وأما البسيط فليس ضد العلم بل بمقابله
قابل العلم والملكية وقوله عند أهل السنة أي وأما عند المعتلة فليس بضد بل مماثل له فاستناع الاجتماع
بينهما لمائة لا للعائدة ومحل النزاع بيننا وبينهم هو المركب لا البسيط فانه امر عديم باقفاق منا ومنهم
(قوله والفتنة في معنى الجهل الخ) هكذا في بعض النسخ في معنى الجهل الخ وما به أو الشك
وما عطف عليه خبر وعلى كل من النسختين مؤاخنة لاقتنائه انحصار ما في معنى الجهل فيأذكر وليس
كذلك بل في معناه ما في الجنون والاحماد والسكر والفتنة والاعتقاد والجهل البسيط بناء على ما مر من أن
الجهل في كلام النصف هو المركب كما يفيد كلام الشارح وفي بعض النسخ وفي معنى الجهل الخ وهي ظاهرة
(قوله لم يكن كذلك كون العلم ضروريا أي في معنى الجهل) واعلم أن الضروري يطلق على ما قارنه ضرورة حاجة

ان الكراهية تستلزم
في الارادة والجهل
والفتنة يستلزمان في
العلم لا تستلزمان في الارادة
لان الارادة وهي القصد
الى تخصيص الممكن
ببعض ما يجوز عليه
واقصد الى ما يجهل
محال وكذا التعليل
والطبع يستلزمان قدم
العالم لان علته وطبيعتها
قديمة والقصد لا يقصد
لايجاد لانه موجود
لان تحصيل الحاصل
محال

(ص) وكذا يستحيل
عليه تعالى الجهل وما في
معناه معلوم والموت
والصم والعمى والبكم
(ش) هذا أيضا ضد
لما قبلها أما الجهل فهو
ضد العلم هذا من ذهب
أهل السنة والفتنة في
معنى الجهل الشك
والظن والوهم لانها
لا ينكشف بها للمعوم
على ماهوه بكونها كون
العلم ضروريا أو نظريا

كالمسكوك على تحصيله بالهدى والضرب مثلا وعلى ما لم يتعلق به القدر فالخالد به بأن حصل النفس بقتة من غير اكتساب كالمسكوك بالاصار من غير قصد بأن كان فالحاصل فيه فرع على شخص فركه وعلم أنه إنسان فهذا لم يتعلق به قدره وعلى ما حصل لآعن دليل وعلى ما حصل لآعن نظر والأول ممنوع في حق تعالى لاشعاره بالحدوث المستزيم سبق العلم ولاقتضائه الضرورة فالاجابة فيمتنع إطلاق الضرورى على علمه تعالى بذلك المعنى وأما الثالثة الأخيرة فليست ممنوعة في حق تعالى لأن علمه تعالى لم يتعلق به قدرة خلقة ولاقدرة على توقف على نظره ولا دليل لكن منع من إطلاق الضرورى في حق تعالى بتلك المعاني خوفا من توهم المعنى الأول لا لكونه تعالى يستدعى سبق الجهل خلافا لما يشهد ظاهر الشارح من أن الضرورى بأقسامه بمعنى الجهل * فان قلت لتعير بمادة القتل وهو حصل في المعاني الثلاثة الأخيرة بشر بالحدوث المستزيم سبق العلم فصح ما أفاد ظاهر الشارح من أن الضرورى بأقسامه بمعنى الجهل لأن العلم يسبقها * قلت الاضلال المذكورة في التعليل مجردة عن اعتبار الزمان فلا اضطرار بما ذكر والفرق بين المعنيين الأخيرين أن الأول أهم من الثاني لأن التعليل يشمل التعليل العقلي وهو ما تركب من مقدمات عقلية والثقل وهو ما كان من كتاب أو مستملا بخلاف النظرى فانه خاص بما تركب من مقدمات عقلية فقط (قوله أو بدعييا) يطلق البديعى على ما لا يتوقف على حدث ولا تجرئة ولا غيرها فيكون أنص من الضرورى بالمعنيين الأخيرين بوماناه بالمعنى الأول وقرىبا منه بالمعنى الثانى ومعلوم أنه بالمعنى المذكور ليس مستحقا في حق تعالى لكن لما كان يقال بحدوث النفس الامر اذا تأها بقتة من غير سبق شعور امتنع إطلاقه على علمه تعالى لاقتضائه عدم سبق شعور في حق تعالى وهو محال ويطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال لأن توقف على حدث أو مجردة فيكون مرادنا للضرورى بالمعنيين الأخيرين وقد علم حكمهما بوماناه بالمعنيين الأولين (قوله فان هذا كله الخ) هذا تصريح بما يستفيد من التشبيه في قوله وكذا كون العلم الخ (قوله والموت ضد الحياة) أى على القول بأنما هو وجودى وعليه فيعرف بأنه عرض يجب الحياتى يدل لهذا قوله تعالى خلق الموت والحياة اذ خلق انما يتعلق بالامر الوجودى وقيل هو امر عدى وعليه فيعرف بأنه عدم الحياة عما من شأنه الحياتى حيثئذ يكون التقابل بين وبين الحياة تقابل العلم والمملكة وأجب صاحب هذا القول عن الآية بأن المراد بالخلق التقدير أوللى خلق أسباب الموت (قوله والمعنى ضد البصر) أى بناء على أنه أمر وجودى بخلق الله تعالى في الخلقة يمكن رؤيته وليس هو ضد العشا وتوقيل هو عدم البصر فيكون التقابل بينهما من تقابل العلم والمملكة (قوله والبكم ضد الكلام) اعترض بأن البكم ومثله الخرس انما ضد الكلام العقلى أما النفس الذى كلامنا فيه فصداه السهو والطفول والبيمية وأجب بأن البكم كما يطلق في اللغة حقيقة على ما يضاد الكلام العقلى يطلق مجازا أو ملحا على آفة تنمى الكلام النفسى وهـ الله في الحادث أن يمنع الله تعالى عن الاسرار لئلا تجري على قفه كلام نسر في وائم : نرى البكم ككون كلامه تعالى بحرف وصوت لأن كلامنا يحدث فلا يقوم باليدىم و بالكم . الكلام النفسى سواء كان بلا آفة أو بوجود آفة فدل عليه . الكسوت (قوله أضداد مدأمل :) أى لانها أمور وجودية ومقابلها ما لا يتزل من أنه أمور سلبية فلا تنبور ضدنا كما (قوله لان المحل الذى يقبلها الخ) الضمائر المذكورة للصفات أو للاضداد من الجهل وما بعده وهو قد وفى هذا الدليل نظر من وجوب الأول أن فيه مطاردة عن المطلوب وهو أخذ الدعوى في الدليل الدعوى هنا كونها أضدادا وقد أخذها في الدليل قوله انصف بصددها الخ الثانى أن يستأمنه من لصد من هذا الدلائل يتواردان على محل واحد أو تسمى ارتفع أحد ما من المحل ثبت الآخر ولا يرتفعان الا بارتفاع المحل مع فيضى

أوبدييا فان هذا كله
في معنى الجهل لأن
العلم النظرى يسبقه
الجهل وكذا ما عطف
عليه الموت ضد الحياة
والعلم ضد البصر
والبكم ضد الكلام
وهذه كلها أضداد عند
أهل السنة لأن المحل
الذى يقبلها ان لم ينصف
بها ينصف بصددها

ولا يغلو عنها أو عن
ضدها فلا يقال الجهل
عبارة عن نفي العلم إلى
آخرها

(ص) وأضداد الصفات
المعنوية اصطلاحية هذه
(ش) أي أضداد الصفات
المعنوية اصطلاحية صفات
المعاني وذلك أنك إذا
تحققت أن ضد القدرة
على جميع الممكنات
الجزءية ممكن
ما علمت أن ضد كونه

قادرا على جميع
الممكنات كونه عاجزا
عن ممكن ما وكلنا إذا
علمت أن ضد الإرادة
الكرهية علمت أن
ضد كونه مريدا كونه
مكسرا إلى آخرها
والخاصل أن المعنى
الوجودي يضاد المعنى
الوجودي واللازم
يضاد لللازم والله تعالى
الموفق

(ص) وأما الجائز في
حقه تعالى ففعل كل
ممكن أوتركه

(ش) هذا هو القسم
الثالث مما يجب على
المكلف معرفته في
حق مولانا جل وعز
ويدخل في قوله كل ممكن

ذلك أنه يلزم من ارتفاعه ما ارتفاع الجهل مع أن هناك ضد ين يرتفعان ولا يرتفع الجهل كالسواد والياض فانهما
يرتفعان مع وجود الجسم وقيل الجرة أو الصفر فنه مثلكم والجهل فان الذي جعله الشارع ضدا للعلم وهو
الركب وعلمه أنه لا يلزم من ارتفاع العلم ثبوت الجهل المركب بل يجوز ارتفاعهما مع وجود الثبات وقيام
الجهل البسيط مثلا بهما فكلامة لا يظهر إلا الضدين المساوي أحدهما يقضي الآخر كالحيا والموت والسمع
والصمم والبصر والعمى والكلام والبكم والياض مع جملة باقي الألوان فان تقضى الحياة لا حيا وهو مساو
لموت فيلزم من ارتفاعه ما ارتفاع الجهل وكذا البقي يمكن الجواب عن هذا بأن الدليل المذكور منظور فيه
للفاعين أن أحد الضدين يكون مساويا لتقضى الآخر وأما كونه أهم منه فهو أمر نادر (قوله ولا يغلو الخ)
أي كاهو شأن كل متضادين أن الجهل لا يتجاوز عنهما غالبا كما مر أي وقد يرتفعان بارتفاعه فيصدق اسم الضدية
على مقابل تلك الصفات ولا ينبغي أن هذه قاعدة زائدة على الدليل المذكور (قوله فلا يقال الخ) أي إذا عرفت
أن هذا أضداد أول إذا عرفت أن الجهل صفة وجودية فلا يقال للجهل عبارة عن نفي العلم الجمال على كونه أمرا
عديا فيكون يتعين العلم تقابل العلم والعدم المكشور فخصم ذلك أن الجهل الذي هو ضد العلم وهو الجهل
المركب لا البسيط لأنه أمر عدي (قوله واضحة) كان الأولى أن يقول واضحة لأن أضداد جمع فقلنا
لا يغلو والأصح وفيه جمع الماثل مطلقا المطابقة للوصف والافراد كاهنا وان كان جائزا لكنه خلاف
الأصح • قال الشيخ الاجهري

وجمع كثرة لما لا يغلو • الأصح الافراد فيه بإفل
وفي سواء الأصح المطابقة • نحو هبات وإفراقات لاقته

(قوله من صفات المعاني الخ) جعل الشارع اسم الإشارة في كلام المفسر إجماعا لصفات المعاني وعليه فيحتاج
إلى تقدير مضاف أي من أضداد صفات المعاني كما يدل عليه كلامه فيما بعد ولا يخفى ما في ذلك من التكلف
فكان الأولى أن يجعل اسم الإشارة في كلام المصنف راجعا للأضداد كما فعل السكتاني حيث قال ولما
كانت الأحوال المعنوية لا تقبل على حياها ولا تماثل ولا تتفاضل ولا تنظر إلى المعاني قال مشيرا إلى
تضادها باعتبار المعنى واضح من هذه أي تضادها بقاء وضوح من تضاد معانيها اهـ (قوله ان المعنى
الوجودي) كالجزم منه معنى وجودي على ما مر من الدلالة على الوجودي كقدرته فانها معنى وجودي وقوله
واللازم ككونه عاجزا إذا اللازم ككونه قادرا والخلق الضد على ذلك حقيقة لغة واصطلاحاً أصولاً ومنطقاً
فان قيل لا يلزم من وقوع المناقاة بين أمرين وقوع المناقاة بين لازميهما ألا ترى أن الانسان مناف للفرس
والحيوانية لازمة لهما فمما يحصل المناقاة بين اللازمين وهما حيوانية ههنا وحيوانية الآخرون وجودها بين
اللزومين وهما الانسان والفرس أوجب أن المراد باللازم في المقام اللازم المساوي وما أورد لازم أهم لان
الحيوانية المذكورة توجد في كل من الانسان والفرس وغيرها (قوله وأما الجائز في حقه تعالى الخ)
لم يقل وما يجوز كما قالوا وما يجب وما يستحيل لان الله تعالى لا يجوز في حقه الاما ذكره بخلاف الصفات
الواجبة والمستحبة فانها لا تنحصر وليذكر لا بعضها • واعتراض بأن تعبيره بالجائز في حقه تعالى يقتضي
تضاده تعالى بصفة جائزة وهو محال • وأجيب بأن الجواز راجع إلى صفات الافعال وهي صدور الممكن عن
نفسه تعالى لا إلى الصفات القائمة بذاته تعالى والمعنى ما يجوز لذاته أن تفعل فلا يرد ما ذكر • واعتراض
أيضا بأن الممكن والجائز مترادفان عند المتكلمين فكأنه قال وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل
جائز أوتركه أو وأما الممكن في حقه تعالى ففعل كل ممكن أوتركه فقد أخذنا في تعريف نفسه وذلك
دور لنوصف الشيء على نفسه حينئذ • وأجيب بأن الاعتراض المذكور مبني على كون ما ذكره غير يفا للجائز
ونحن نقول أنه ليس تعريفا بل المقصود منه الحكم على أفراد الجائز بأنها لا تنحصر والمعنى أحكم على

ما صدق عليه الجائز من الافراد كالثواب والعقاب وبهت الانبياء والصالح والاصلح ونحو ذلك بانها لا تنحصر في عدد كالأجبات والمستحبات بل هي فعل كل ما يقتضي العقل جوازه وامكانه فلجائز أمر على نعمة أفراد كان الكتاب ملائحة أفراد الانسان وانما كان المقصود من ذلك الحكم لا التعريف لان الحاجة اعتمادا لما يبحر الجائز في حقه تعالى لا يميز حقيقة بتعريفه تقدم ذلك أول الكتاب هكذا أجاب بعضهم • واعترض بأنه يصير المعنى أحكم على أفراد الجائز بانها فعل أفراد للممكن أي الجائز ولا يخفى ما في ذلك من الثغرات اذ لا معنى للحكم على الافراد بأنها فعل الافراد قالوا بل الجواب بأن المراد بالممكن ذات الممكن قطع النظر عن وصفها بالامكان وان كان لا بد منه في نفس الامر وبأن كلام من الجائز والممكن يطلق ويراد به ايقاع أي تعالى القدرة بما تقدر كالخلق والرزق والاحياء والامانة ولا شك ان هذه أفعالها يطلق ويراد به نفس القدرة أعني آثار الفعل وهو الخلق والرزق والاراد بالجائز للعرف وان كان علما للمعنى الأول بدليل الاخبار عنه بالفعل والاراد بالممكن الواقع في التعريف المعنى الثاني أي الأثر فلهذا عليه أخذ الشيء في تعريفه نفسه المؤدى إلى الضرر وبهذا يجاب عن اعتراض آخر وهو ان الجائز كآثار مرادف للممكن والممكن في كلامه هو الشيء المفعول أو المترك بدليل إضافة الفعل أو التترك إليه فيكون الجائز كذلك مع أن حكمه عليه بأنه فعل كل ممكن أو تركه كيقضي أن يفعله لان الفعل أو التترك غير المفعول أو المترك • وحاصل الجواب يقتضي أن كلامهما يطلق بمعنىين كما علمت فالحكم على الجائز بأنه فعل أو ترك وإرادة المفعول أو المترك من الممكن لا ينافي ترادفهما (قوله الثواب للطيع والعقاب للعاصي) أي خلافا للعترة حيث أوجبوا ذلك بناءً منهم على أصلهم الفاسد من التحسين والتقيح العقليين ورد بأن الله تعالى ما لا قدريه ولا لا لا يجب عليه شيء ملوكه بل يفعل بما يشاء ويختار كما ورد في نص القرآن العزيز فلا ريب عليه ذلك أي يمكن فاعلا مختار بل مقهورا على الفعل (قوله) ويدخل بعتة (الرسول) أي خلافا للبراهمة حيث أعلواها عليه تعالى لسم فاعتدتها لأنها ثبت فلا يصح أن تكون من فعل الحكم وذلك لان العقل يستقل بأدراك ما جاءه الرسول فلا فائدة في إرساله وهذا بناءً منهم على التحسين والتقيح العقليين وهم طاعة قفار من الهند أعصاب يروهم كافي شرح الله صديقهون ما حسنه العقل دون الشرع فيستحبون ذبح الحيوان لما فيمن التعذيب والسلاة لما فيها من وضع الوجه وهو أشرف الاعضاء على الارض ورفع الهبة ويستحبون الزنا وطء المحارم (قوله) والصالح والاصلح) الصالح ما فاسد كتمكين زبدن الطعام المقابل لمنعه حتى يهلكه وكالايمان في مقابلة الكفر والصحة في مقابلة المرض والاصلح ما قبله صلاح كطعامه الاطعمة التي يذوقها قبل الاطعمة الاطعمة الغير التي يذوقها كالثواب بالانكشاف في مقابلة الثواب مع التكيف وقيل الصالح أي ثابته الله عديم الاصلح اعطاهم الثواب بالاعمال يوجب وقيل الصالح بعت الرسل والاصلح طاعتهم وقيل الصالح ايجاد الخلق والاصلح هدايتهم وقيل الصالح والاصلح والاصلح شيء واحد فكل منهما ليس واجبا على الله تعالى خلافا للعترة حيث أوجبوا عليه تعالى بناءً منهم على أصلهم الفاسد المتعظم ورد بانها للوجوب عليه تعالى لما وقعت محتدنيا وأخرى ولما وقع تكليف بأمر ولا يوجب ذلك باطل بالمشاهدة وقد أسأل الاشعري أسأذه بأعلى الجبائي عن ثلاثة أخوة عاش أحدهم في طاعة الله تعالى وأحدهم في الكفر ومات على ذلك والآخرون صغيرا فقال الجبائي الاول ومات على ذلك والآخرون الثالث ولا يعاقب فقال الاشعري ان قال الثالث هلا عمرتي فأصلح وأدخل الجنة كإدخال أخي المؤمن فأجاب الجبائي بان الرب يقول له كنت أعلم أنك لو عشت لفست فدخلت النار فقال الاشعري فان قال الثاني يارب لم تمتي صغيرا لحي أصغى فلا أدخل النار كما كنت أخي فبعت الجبائي (قوله) ورؤية الخلق) أي خلافا للعترة حيث أعلواها بناءً منهم على أصلهم الفاسد من أنها تدعى انبعاث أشعة تنفجر من الدين وتصل بالمرئي وذلك يستلزم أن يكون جسما

الثواب للطيع والعقاب
للعاصي ويدخل بعت
الرسول إلى العباد
والصالح والاصلح
الخلق ورؤية الخلق
هزويل في الآخرة

والبارئ تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم أو يخالج أن يرى لكان مقابلاً للرائى بالضرورة فيكون في جهة
ومكان وهو محال ولكن أمواجها أو عرضاً لان التحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكن المرئى
أما كيف يكون محدوداً محصوراً أو أما يصفه فيكون متجاوزاً بل إن ذلك ليس شرطاً في صحة الرؤية بل هي قوة
يخلقها الله تعالى في جزء من العين وليست بإنجاب شعاع يتصل بالمرئى حتى يستحيل رؤيته تعالى إذ لو كانت
كذلك لزم أن لا يرى الرأى الا بمقدار صدقته كيف وهو ينكشف للحق نظرة واحدة أضعاف ذاته أضعافاً
لا حصر لها بحيث يقطع أنه لا يمكن أن يتصل منه شعاع يتصل بشئ منها لو حيثئذ فلامانع من رؤيته تعالى
رؤية تلقى بمن غير جهة ولا جوهر ولا غير لانه تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى بالبرهان كون الرؤية
لا يدفها من الاتصال بالمرئى وأن يكون في جهة وعدم القرب جداً أو البعد جداً أمر عاى يقبل التخلف
فالرؤية عند أهل الحق لا تستدعى جهة ولا مقابلة وإنما تستدعى محالاً هو به وليست بإنبات الأشعة من
العين ولا يمنع من القرب ولا بعد مفرطان ولا حجاب كشف كذا قرره السنوسى في بعض كتبنا لراه في
الآخرة الا لاعتلامه من مؤمنى الناس والجن قطعاً وللملائكة على الصحيح بخلاف غير الاعتلاء من الحيوانات
وان دخلت الجنة بخلاف الكفار فلا يرونه باتفاق غير الصوفية وأما لنا نقون فلا يرونه على الصحيح قال
القرطبي يرى الناس بهي الموقب ثم يحجبون أى عن دوام الرؤية والافى به يوم الحضور العبدى ان لا يبقى
فى النار عن يدخل الجنة أحد فيؤذن لهم فيه وبقى الجنة لا يحجبون بعد ذلك أصلاً ولا في حال تمتعهم
فلا شئ أحب اليهم من النظر اليه (قوله فان هذه كلها الخ) إنما خص همدون غيرها بالمخلاف فيها كاعتلت
فان المعتلة لا وجوها ماعد الرؤية فآلواها في الدنيا والآخرة واستلوا على ذلك بما تقدمه بقوله تعالى
لا تتركه الا بصرفنى إدراكه تعالى في مقام التمتع فيكون عدم الإدراك كالأوتونه قصاً والنقص عليه
تعالى محال ورد بما مور من أن الإدراك ليس هو مطلق الرؤية بل أنص منها لانه لا يقع الا حلق ولا يار من
فى الاخص فى الاعمال والبراهمة آلهو البعة فى تخصيص هذه بالذ كراشارة لدعل من ذكر (قوله
أما برهان وجوده تعالى الخ) مقتضى ماسلكه أولاً حيث أخذ الوجود مقيد بالوجوب ان يبرهن هنا على
وجوب وجوده كاقص بعض المتكلمين حيثئذ فلا يحتاج الى إقامة البرهان على القدم والبقاء تضمن
وجوب الوجود لهما لكن لما كان التفصيل أقرب الى المهم سلكه تقريباً على المبتدى فاحتاج الى اثبات
وجوب وجوده بالاستدلال على القدم والبقاء بذلك (قوله حدوث العالم الخ) اعلم أن البليل عند
المتكلمين بما لانا طقمه كى عند الاصوليين مفرد هو ما يلزم من وجوده الوجود فالدليل على وجوده
تعالى عند المتكلمين قولنا العالم حادث شوك حادث لا بد له من محدث فالعالم لا بد له من محدث وعند الاصوليين
نفس العالم من حيث حدوثه وامكانه متلاً وظاهر كلام المصنف عدم موافقة طقمه من الطرفين ويمكن
اجراء على طريقة الاصوليين بان يكون معنى كلامه فالعالم من حيث حدوثه يكون في ذلك إشارة الى ان
وجده لا تملى وجوداته تعالى حدوثه لامكانه متلاً وعلى طريقة المتكلمين بان يجعل فى كلامه حذف
المقتضين مع استغناء بدليلهما فأشار الى دليل الصغرى بقوله دايلى حدوث العالم الخ والى دليل الكبرى
بقوله لانه لو لم يكن له محدث الخ فقدم دليل الكبرى لقلة الكلام عليه لانها لا تحتاج الى دليل واحد بخلاف
الصغرى فانها لا تثبت الا بدليلين كما يحرم عماسياً في يومنا قول بعضهم ان الصغرى غير محنوق من كلامها فاقوله
لحدوث العالم بناء على أن من إضافة الصفة الى اللوصوف أى فالعالم حادث فيه نظر لما يلزم عليه من الاخبار
بالجوهر من الكل لان البليل هو المر كمن مقسمتين وقد أخبر عن الصغرى فقط بناء على كلامه الان يقال
ان فى الكلام حذفاً والتقدير فالعالم حادث الخ ولا يخفى ما فيه من التكلف فلو جعل ذلك مستلزماً للصغرى
لاعينها لكان أولى (واعلم) ان الدليل المذكور لم يتجى الا كون العالم محدث فقط وهو مطلوب المصنف كما هو

فان هذه كلها لا يجب
شئ منها على الله تعالى
ولا يستحيل بل
وجودها وعدمها
بالسبب اليسوء
(ص) أما برهان وجوده
تعالى لحدوث العالم

صريح كلامه وبذلك هل هو منفصل عن العالم أو متصل به وهل هو قاعل بالاختيار أو بالتعليل أو الطبع لم يعلم ذلك عما هنا من أدلة أخرى مذكورة في غير هذا المجلد (قوله لأنه لو لم يكن له محدث) أي قاعل وقوله بل حدث بنفسه أخص من الانتقال عنه لأن في محدث العالم صادق بقدم العالم وبحلوه بنفسه لكن لما كان ابتلال الاول أعني قدم العالم مأخوذاً من قوله ودليل حدوث العالم الخ والتصور بالدليل المذكور انما هو ابتلال الثاني خصباً للاضراب وتقرير الدليل على ذلك أن تقول لو لم يكن له عالم محدث بل حدث بنفسه لزم ترجيح أحد الأمرين للتساويين بلا مرجح واللازم باطل فاللزم وهو لم يكن له محدث مثله وإذا بطل لم يكن له محدث صدق قضيته وهو أن له محدثاً وهو المطلوب وقوله بل حدث بنفسه أي بذاته بمعنى أن حدوثه لأجل ذاته لا لسبب قابلية لشيء بمعنى لأم التعليل والمراد بالعالم هنا يشمل الاجرام والاعراض بخلافه في قوله ودليل حدوث العالم فإن المراد به الاجرام كإسباني في الشرح (قوله لزم أن يكون أحد الأمرين) يحتمل أن يراد بهما الوجود والعدم وأحدهما هو الوجود لان الكلام فيه ويحتمل أن يراد بهما طرفا الممكن من وجود وعدم ومقدار مخصوص ومقابل له إلى آخر ما ساقى في الشرح واللازم في الحقيقة هو الرجحان وأما المساواة فنصفه نفسه ولذا قلنا في تقرير الدليل للمقسم لزم ترجيح أحد التساويين الخ فهو أولى من تقرير المصنف (قوله وهو) أي كون أحد الأمرين للتساويين مساوياً لصاحبه راجحاً عليه بالسبب مخالفه من اجتماع الخدين وهما المساواة والرجحان ونظير ذلك ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت احدهما لا بسبب وهذا بناء على أن الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن بيان وقيل العدم أولى به لاسبقية ولعدم احتياجه إلى سبب واللازم على هذا لو ترجح الوجود بالاسباب ترجح المرجوح فيقال حيثخذ في تقرير الدليل لو حدث بنفسه لزم ترجيح للمرجوح وهو الوجود بالاسباب وهو أقوى في الاستحالة من اللازم على القول الاول (قوله) ودليل حدوث العالم الخ اعلم أن مغزى الدليل المقسم هي العالم حدث لما كانت نظرية تتوقف على دليل وكان العالم اجراماً وأعراضاً استدلت المصنف على حدوث الاجرام ملازمته للاعراض وعلى حدوث الاعراض بمشاهدة تغيرها وتقرير الدليل الأول أن تقول اجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الاعراض الحادثة فهو حادث ينتج اجرام العالم حادثة فذكر المصنف الكبرى في قوله وملازم الحادث حادث لانه مقدم متضاف فيم وحذف الصغرى وذكر معناها في قوله ملازمة للاعراض الحادثة ومراده بالعالم الاجرام كإسباني وتقرير الدليل الثاني أن تقول الاعراض شوهة تغيرها من عدم الوجود وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث فالاعراض حادثة فذكر المصنف معنى الصغرى وحذف الكبرى * واعترض هذا بأمرين الاول ان تفسير الاعراض اذا كان أمراً يدرك بالمشاهدة كان ضرورياً فيقال أن لا يخفف فيه كيف وقد قيل بكمومها وإيضاً لو كان تغيرها ضرورياً لم يحتج إلى دليل فيكون دليله المذكور صالحاً لاحتياجه إليه وهو أوجب بأن في قوله تغيرها حذف متضاف أي تغير شكلها فان الحركة مثلاً تارة تشاهد في الجرم يظهر شكلها وتارة تنعدم بظهور حكم ضدها لا بقاء حكم الحركة كون الجرم متحركاً والكون المذكور لمحال أو وجوداً واعتبروا كل منهما لا تتلقى به الرتبة والمشاهدة لانه لا يرى إلا الموجوداً لا أشكالاً باقية لا ناهول ان في العبارة تساهلاً ومراده أن الاجرام تارة تظهر متحركة وتارة ساكنة فالتشاهد هو الجرم حال كونه متحركاً أو ساكناً لا الحركة ولا الساكنون متحركاً ولا الساكنون ولا الكون ساكناً لكن لما ضاقت العبارة عليهم استنوا التغيير للاعراض على سبيل التساهل هكذا قال بعض من كتب على السكتاني والذي قرره الشيخ أن حكم الحركة مثلاً هو التحرك أي هيئة التحرك لانفسه لانه معني من المعاني لا يمكن مشاهدته بخلاف هيئة ظاهرها تشاهد بحاسة البصر وكذا هيئة الساكنون الثاني أن التغيير من العلم إلى الوجود هو الحادث فكيف يستدل بالشيء على نفسه وأجب بمنع كونه هو بل الحادث هو الوجود بعد عدمه والتجديد بعد عدمه وهو متغير بالانقراض التغيير الذي

لأنه لو لم يكن له محدث
بل حدث بنفسه لزم أن
يكون أحد الأمرين
للتساويين مساوياً
لصاحبه راجحاً عليه بلا
سبب وهو محال ودليل
حدوث العالم ملازمة
للأعراض الحادثة من
حركة وكون وغيرها
وملازم الحادث حادث
* ودليل حدوث
الاعراض مشاهدة
تغيرها من علم إلى
وجود ومن وجود إلى
عدم (ش)

هو الدليل سلمنا أنه لو كن لانسجم اتحاد الدليل والمطلوب لأن الدليل هو تقدير أحكام الاعراض على ما قرئناه
والمطلوب تقدير الاعراض فلا اتحاد هذا ان جعلت الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فان جعلت
حقيقة قائلين هو المشاهدة والمطلوب هو الحسوث كقولك الدليل على طابع الشمس مشاهدة الطابع
لكن رد على هذا انظر ما سيروان الحسوث والتغير ليس مشاهدا فيحتاج الى الجواب عنه بتغير ما سيرا
(واعلم) أن الدليل الاول اعني دليل حدوث الاجرام يتوقف على أربع مطالب اثبات زائد على الاجرام
واثبات أن ذلك الزمان حادث واثبات ملازمته للاجرام أي عدم انكسار كنهانه وابطال حوادث لأولها
وذلك أن العنصر ربما يقول لا نسجم اثبات زائد على الاجرام سلمنا ذلك فلانسجم حسونه سلمنا ذلك فلانسجم
ملازمته للاجرام سلمنا ذلك فلانسجم دلالة على حدوث الاجرام للملازم لها الاحتمال أن تكون قديمة ولللازم
لها حوادث لأولها فلا ينسجم ابطال ذلك هو الثاني من هذا الامور وهو قولنا الزمان حادث فلا يتوقف دليله
وهو التغير من عدم الوجود أو من وجوده على أربع مطالب ابطال قيام العرض بنفسه وابطال
انتقاله لغيره وابطال كونه وظهوره فالحركة متلاقبل وجودها كانت معدومة لا كلمة واثبات أن القديم
لا ينسجم وذلك اننا اذا استدلنا على الحسوث بالتغير من عدم الى وجود ربما يقول المنسجم ان الحركة متلازم
تسكن معدومة ثم وجدت بل كانت موجودة قبل ذلك فنقول له انها عند وجودها هل كانت قائمة بنفسها
أو بمحل فان قال بنفسها لم قيام العرض بنفسه وهو باطل وان قال بمحل فنقول له ذلك المحل القائم بهل هو
هذا المتحرك الآن أو غيره فان قال غيره ثم انتقلت عن هذا لزم ما ذكر وهو قيام العرض بنفسه في لحظة
الانتقال وان قال هذا المحل وكانت قائمة فيه ثم ظهرت لزمنه اجتاع الضدين وهما الحركة والسكون في الجسم
وذلك باطل وان استدلنا عليه بالتغير من وجوده الى عدمه ربما يقول المنسجم ان ذلك لا يدل على حدوث ذلك
الزمان لاحتمال أن يكون قديما وقد انعدم والقديم نعم فنقول له ان قولك القديم نعمم باطل وقسم من
هذا أن المطالب ترجع الى السبعة لان الثاني من الاربع الاول يتوقف على الاربع الاخرية وحاصل السبعة
اثبات زائد هو كونه لا يقوم بنفسه وكونه لا ينتقل وكونه لا يكمين ويظهر وكون القديم لا ينسجم واثبات ملازمة
ذلك الزمان لاجرامه واسمائه حوادث لأولها والدليل على الاول المشاهدة وعلى الثاني والثالث كون العرض
لا يقوم بنفسه وعلى الرابع ما يلزم عليه من اجتاع الضدين وعلى الخامس ان القديم لو انعدم لكان
جائزا والجايز لا يكون وجوده الاحداثا وعلى السادس مشاهدة أن الجرم لا ينفك عن الاعراض وعلى
السابع ما هو مقرر من برهان التطبيق وغيره قال السنوسي ومعه هذه المطالب بنحو المكس من أبواب
جهنم السبعة ولا يرفعها حقيقة الا الراسخون في العلم أي المتمكنون منه اه (قوله البرهان أحد أقسام
الجملة) فيه إشارة الى أن المراد بالبرهان هنا البرهان عند المناطقة وهو المركب لا الفرد المراد عند الاصوليين
وهو مأخوذ من البره أي القطع تقول برهت العمود أي قطعت لانه يقطع بجثة العنصر ويضمه وقيل من
البره وهو البياض يقال امرأته راء أي يضاء لانه يبيض القلب وصفه من الجهل وقيل من البره
أي الهيبة لانه يبين هيبة الحق ويظهره على ما هو عليه وهو والدليل مترادفان وقيل هو انحص من
الدليل لانه يتبر فيه أمور ثلاثة أن يكون مركبا من مقدمات عقلية قطعية بخلاف الدليل فانه يكون مركبا
وغير مركب وعقليا وقلنا وقطعيون غنيا وهذا هو الصحيح (قوله العقلية) فيه إشارة الى أن الجملة جسمان
عقلية وهي ما كانت من كتاب أو سنة أو اجاع وعقلية وهي ما لم تكن كذلك وأقسامها خمسة البرهان
والجدل والخطابة بفتح الحاء والشعر والغسطة فالبرهان ما تألف من مقدمات يقينية لا تتاح لليقين والجدل
ما تألف من مقدمات مشهورة بين الناس كهذا علم وكل ظم قبيح والخطابة ما تألف من مقدمات
مقبولة من شخص معتقد فيه كولي مثلا أو من مقدمات مظلونة معتقد فيها ككل حائط ينثر منه

البرهان أحد أقسام
الجملة العقلية هو أقوالها
لأنه

التقارب بينهم والشعر مأتاف من مقدمات تنسب منها النفس أو تنقض كالتبر بقوة سيالة والعسل
مرة مهوذة للنفس أمى موته التيء والسفسطة مأتاف من مقدمات وهمية كخفية كخدايت وكل ميت
جناد وتصيل ذلك مشهور في كتب المنطق **(قوله لا يتألف الا من مقدمات)** المراد بالجزم ما فوق الواحد
لانه ثارة يتألف من مقدمات وتارة من أكثر كقولك النبش أخذ لال خفية وكل أخذ لال
خفية سارق وكل سارق تقطع يده وقيل لا يتألف الا من مقدمات فقط ولتؤلف من أكثر يرجع الى
أقيسة متعددة في الحقيقة كما ينفى في كتب المنطق وقوله يقينية أى كلها يقينية كقدمات الادلة السابقة
بغلاف ما اذا كانت كلها ظنية كخدايت بالليل بالسلاح وكل من يدور بالليل بالسلاح سارق أو بعضها
يقينيا و بعضها ظنيا كخدايت سارق وكل سارق تقطع يده فان المقدمة الثانية قطعية لأية والسارق والسارقة
فانقطعوا أيدهما فلا يسيروا **(قوله وكل من يدور بالليل بالسلاح)** أى ثم فيها وضابطها **(قوله وذلك لا يكتفى)**
ظاهر أن اسم الإشارة رابع للتجريد وليس كذلك بل هو راجع لقدر مأخوذ من الكلام السابق
والقدير واعتقاد العقائد مجردة عن الادلة لا يكتفى الخ والمراد أنه لا يكتفى كفاية تامة لما تقدم أن المقتد
مؤمن خاص ان كان فيه أهلية للنظر على الصحيح **(قوله على برهان كل عقيدة)** اطلاق لفظ البرهان
على أدلة ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها ظاهر وعلى أدلة تلك الصفات ليس بظاهر لان البرهان
لا يكون الا مركبا من مقدمات عقلية وأدلة تلك الصفات عقلية من كتاب أو سنة فاستعمال المصنف
البرهان في جميع الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته بالنسبة لماعدا الصفات الثلاثة ولوازمها وبجازه
بالنسبة لها أو من عموم الجواز بأن استعمل في كل ما يفيد اليقين عقليا كان أو ظاهريا **(قوله وان برهان)**
وجوده استخراج الخ هو جازع لما مر في المتن من جعل البرهان هو الحدوث وفيه مله من التتبع على
اجزائه على طريق المتكلمين ثم فيه نوع من مخالفتنا سابق من وجهين الاول أن المراد بالعالم في كلامه ما يشمل
الاجرام والاعراض بخلاف في كلام المصنف فان المراد به خصوص الاجرام كافي للشرح الثاني أن استخراج
وصف الخارج بكسراه بخلاف الحدوث فانه وصف للخارج ففتحها أى العالم المهم لأن جعل الخارج
من المبنى للجهول أى الكون مخرجا والكون للذكر وصف للعالم أو راديه لازمه وهو الخروج مجازا
(قوله هو الظاهر ان الخ) تقدم أن معنى الحدوث حقيقة الوجود بعد عدم فلا تصفبه الاحوال على
القول بها ويطلق مجازا على التجدد بعد عدم فتصفبه والطريان حقيقة هو الثبوت بعد عدم
فان جرينا على القول بثبوت الاحوال كاجرى عليه المصنف فتفسير الحدوث به ظاهر وان جرينا على
القول بنفيها كان المراد به الوجود بعد عدم مجازا **(قوله المراد به هنا)** أى في قول المصنف ودليل حدوث العالم
أما في قوله حدوث العالم فالمراد به ما سوى الله تعالى وكذا في قول الشارح استخراج العالم كاسم **(قوله لا تحدد)**
الدليل وهو حدوث الاعراض والمندلول وهو حدوثها أيضا الماخذ تحت العالم على ذلك انظر في رطل متحدث
الحقيقة هو الدليل مع بعض المندلول لا كله **(قوله وتقر بذلك)** أى تقر بالدليل على حدوث العالم بمعنى
الجواهر وحاصله أن تقول أجرام السموات والارض الخ ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الحادثة
حدث فاجرام السموات والارض حادثة وهذا هو المشار اليه بقول المصنف ودليل حدوث العالم الخ
وبه مع حدوث الاعراض المستدل عليه بالمشاهدة ثبت صفري الدليل على وجوده تعالى القاطنة العالم
حادث وأما كبره فأشار لها الشارح بقوله واذا كانت حادثة افتقرت الى محدث الخ ولما كانت نظرية فتفتقر
الى دليل ذكره بقوله لان العالم الخ ثم بعد أن أنت صفري ذلك الدليل وكبره بالبرهان أشار الى تيقنه بقوله
فلا بد من مرجع الخ وهي السعوى المذكور في قوله وأن برهان وجوده تعالى استخراج العالم الخ وليس في كلامه
مخالفة للمصنف الا في تقديمه دليل الصفري على دليل الكبرى لموافقته للطبع وتقدم الاعتذار عن

لا يتألف الا من مقدمات
تقينية هو ما كان الشئ
قال أو لا يجب على كل
مكلف شرعا أن يعرف
ما يجب وكن حد المعرفة
الجزم الموافق للحق
عن دليل وكان ما تقدم
من العقائد مجردا عن
الادلة وذلك لا يكتفى في
عقائد الايمان لانه
تقليد أخذ الآن يتكلم
على برهان كل عقيدة
من تلك العقائد أولا
فأولا فبدأ برهانه
وجود الله عز وجل
وأن برهان وجوده
استخراج العالم من العلم
الى الوجود والحدوث
هو الطريان بعد عدم
والعالم المراد به هنا
الجواهر لانه استدلال
على حدوث العالم
بحدوث الاعراض
ولو كانت داخلية في العالم
لاحد الدليل والمندلول
وذلك محال وتقرير
ذلك أن تقول لا ينفى
على كل عاقل أن
السموات والارض

وما بينهما وما فيهما أجرام ملازمة للأعراض التي تقوم بهما من حركة وسكون واقتصار على الحركة والسكون لان معرفة ملازمة الجرم لم ضرورة لكل عاقل وما حدثان (١٠٢) لمشاهدة تغيرهما من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم فانه اذا كان الجرم متحركاً

ثم سكت قد تغيرت حركته من وجود الى عدم وتغيرت مكانه من عدم الى وجود وان كان الفعل ساكناً فبالعكس وما لم يشاهد فيه التغير فهو قابل لها لان ما يتغير مثله وما وجب لاحد الثلثين يجب للآخر والحركة والسكون ملازمان للجرم وملازم الشيء لا يسبقه وقد ثبت الحدوث للأعراض فيجب للأجرام واذا كانت حادثة افترقت الى محدث لان العالم لو حدث بنفسه لزم اجتماع الاستواء والرجحان وذلك لان وجود العالم مساو لعمده ومقداره مساو لسائر المقادير وصفته مساوية لسائر الصفات وزماته مساو لسائر الازمنة الى آخر الممكنات المتباينات فليرجع بعضها بنفسه بلا مرجح لزم اجتماع متباينين وهو ان يكون الوجود مثلاً مساوياً للعمم بنفسه راجحاً بنفسه وهو محال فلا بد من مرجح خارج عن

المصنف بخلاف ذلك (قوله وما بينهما) أي كالسحاب والرياح (قوله التي تقوم بهما من حركة وسكون) اعترض بان بعض الاجسام قائم به للحركة فقط كالافلاك وبعضها قائم به السكون فقط كالجبال فالحركة والسكون لم يقوما بكل جسم وأوجب بينهما قائمان بها حصولا لوقولنا في بقية قوله ما لم يشاهد فيهما (قوله) واتقصر) بالبناء للفعل أي اتقصر القوم للفاعل لان المصنف لم يقتصر عليهما لقوله من حركة وسكون وغيرها نعم صرح بذلك ان جعل في الكلام متضاف محذوف أي على التصريح بهما فلا ينافي دخول بقية الأعراض تحت قوله وغيرها (قوله وما لم يشاهد فيهما التغير) أي والاجرام التي لم يشاهد فيها تغير الحركات والسكنات كالثقوب فوق السموات وتحت الارضين فهي ثابتة (قوله) والحركة والسكون ملازمان للجرم) أي متى وجد الجرم وجداً فكلما لم يفد أن الأعراض ملازمة للأجرام عكس ماسلكه المصنف من جعل الاجرام ملازمة للأعراض وهو وان كان محتمل فانه لان الملازمة مقابلة من الجانبين فتفيد ان كلاهما يلزم الآخر لكن المناسب ماسلكه المصنف فكان الاولى أن يقول مفرعاً على سابق فالجرم ملازم للحركة والسكون وملازم الشيء لا يسبقه وقد ثبت الحدوث لها فيثبت فاصدق الملازم هو الجرم وما صدق الشيء هو الحركة والسكون وهذا اشارة الى كبرى الدليل المتقسم القائفة وكل ما لازم لحدث حادث (قوله) واذا كانت حادثة أي الأعراض والاجرام على التفصيل للمار وهو ان الدليل على حدوث الأعراض التغير وعلى حدوث الاجرام ملازمتها للأعراض الحادثة (قوله) خارج عن ذاته) كان الاولى حذف ذلك لان الدليل المذكور لم ينتج الا أنه ما ضام هو المطلوب وأما كونه متراجاً أو لا فتشأن في الرد بالبرهان المغايرة أي لا بد من مرجح وأن ذاته مغايرة لثبات العالم والالكان حادثاً مثلها فلا يرجحها وليس المراد به الاتصال لان ذاته تعالى لا يقال انها منصفة عن العالم ولا متعلقة به بل هو القائم بجميع الاشياء (قوله) ولا مرجح الا الله عز وجل) هذا مستفاد من دليل آخر وهو دليل الوحدة الذي لا من الدليل المتقسم لان غاية ما اتجه أن له مرجحاً (قوله) لو لم يكن قديماً لكان حادثاً) وجه التلزم أن كل موجود منحصر في القديم والحادث اذا واسطة بينهما لان أحدهما مساو لتقيض الآخر اذ تقيض القديم لاقديم وهو مساو للحادث وكذا يقال في عكسه وكذا لا يخرج الشيء عن التقيضين لا يخرج عنها بدليلها وهو قوله فيفتقر الى محدث وعن النتيجة لظهور استلزام الاستثنائية لها ونظم الدليل هكذا لو لم يكن قديماً لكان حادثاً اذا واسطة بينهما كما لم يكن ليس بحادث ينتج أنه قديم لان استثناء تقيض التالي ينتج تقيض المتقدم فاقياس مركب من كبرى وهي للقطعة الاولى وصغرى وهي الاستثنائية وأشار الى دليل الصغرى وهي الاستثنائية كما سبقه فيفتقر الى حذف مقدم الشرطية وذكر تاليها وحذف صغرها وهي الاستثنائية ونتيجته ونظمه هكذا ان لو كان حادثاً لافتقر الى محدث لكنه ليس مفتقراً الى محدث ينتج أنه ليس بحادث ولما كانت الاستثنائية المذكورة نظرية فتفتقر الى دليل أشار به بقوله ويلزم الدوران ونظمه هكذا اذا افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا ويلزم الدوران أو التسلسل وكل منهما محال فاستلزامهما وهو افتقار الحادث الى محدث كذلك المطلوب وهو ثبوت القديم لا يتم إلا بثلاثة أقضية كاعلمت والأسهل في ترتيب القوازم أن تقول لو لم يكن قديماً لكان حادثاً ولو كان حادثاً لافتقر الى محدث ولو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث أيضاً لان افتقاد الماتة بينهما ولو افتقر محدثه الى محدث لزم الدور أو التسلسل وكل من الدور أو التسلسل محال فما أدى اليه

ذاته ولا مرجح إلا الله عز وجل والامر ان الوجود وعدمه والمقدار المخصوص وهو مع ما يقابله والزمان المخصوص مع ما يقابله الى آخر الممكنات المتباينات (ص) وأما برهان وجوب تقدمه تعالى فانه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً فيفتقر الى محدث ويلزم الدور أو التسلسل (ش) يعني اذا ثبت وجود مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان

وهو افتقار الحدث الى محدث محال فإدعى اليه هو افتقار الاله الى محدث محال فإدعى اليه وهو كونه حادثا محال فإدعى اليه هو عدم كونه قديما محال فثبت ضد ما هو كونه قديما هو المطلوب • ولتعرض القياس للذ كور بأن شرط القياس الاستثنائي أن تكون الشرطية كليتنا لولمذ كور في كلام المصنف للاعمال وأجيب بأن المراد بالكلية أن يكون للزوم مسلو باللازم هو هنا كذلك لأن لم يكن قديما مساو للحدث إذ كل حادث يستحق عليه أنه لم يكن قديما أو يقال إن المهمة للذ كور في قوة الكيفية للعين إن كل شيء ما اتفق عنه أقدم ثبت حلو بمؤ ذلك كاف هذا كله إذا جعل البرهان المشار اليه استثنائيا وبمحتمل جعله اقترانيا من الشكل الاول من كامن شرطيتين ونظمه هكذا لو لم يكن قديما كان حادثا ولو كان حادثا لا افتقر الى محدث فينتج لو لم يكن قديما لا افتقر الى محدث فذكر الصغرى وحذف الكبرى والتبعيتور من لها بقوله فيفتقر الى محدث ويؤيد هذا ما سبق في الشرح فإن للتباعد من تقريره اقتراني حيث قال وبرهانه أنه لا محتمل أن يكون استثنائيا كإسباني التبعيع عليه ان شاء الله تعالى (قوله وجب أن يكون قديما) ظاهره أنه يلزم من إقامة الدليل على وجوده تعالى وجوب كونه قديما وليس كذلك لأن الموجود محتمل لأن يكون حادثا وأن يكون قديما فلا بد بعد ثبوت وجوده تعالى من مقدمات أخرى تثبت كونه قديما إلا أن يجاب بأن قوله وجب كونه قديما بعد مقدمات محمولة قوله يعني إذا ثبت وجوده لا يلزم وعز ما تقدم من البرهان وكان المولى مع ذلك محتملا لأن يكون حادثا وأن يكون قديما أقام الدليل على كونه قديما لكان أولى (قوله) أنه لو لم يكن قديما لكان حادثا) الظاهر منه أنه قياس اقتراني من الشكل الاول كما مر تقريره وقوله لما تقدم الدليل لكبر ما محتمل أنه أشار الى قياسين استثنائيين حذف استثنائيهما ونتيجتهما فظلهما هكذا لو لم يكن قديما لكان حادثا لكن كونه حادثا محال إذ لو كان حادثا لا افتقر الى محدث لكن افتقاره الى محدث محال ويحيث فقد قوله لما تقدم الدليل للزوم في القياس الثاني وقوله ومحدثه منه دليل للاستثنائية فيه كأنه قال لكن افتقاره الى محدث محال انظر الى محدث لا افتقر محدثه الى محدث وهكذا الى آخر ما تقدم فإثر المطلوب الثلاثة آتية كما مر (قوله فهو المسمى بالتسلسل) وهو المعبر عنه عندهم بمحادث لا أول لها أي أن أفرادها حادثة وجنسها قديم كإفقال الحكماء في حركات الافلاك أي السموات أنها حادثة وجنسها قديم ورده عليهم بأمور منها أنه لا وجود للجلس الا في ضمن أفرادها فإذا كانت الافراد حادثة لزم أن يكون جنسها كذلك وأيضا في كلامهم تناقض لأن كونها حوادث يقتضي أن لها أولا كونها الأولى لما يقتضي أنها ليست حوادث وهذا هو المسمى بدليل الترتيع ومنها برهان التطبيق وتقريره أن يفرض من الحركات متلاسلته من الآن الى المآلته في جانب الماضي ثم يفرض سلسلة أخرى من زمن الطوفان الى المآلته في جانب الماضي أيضا وهذا معنى قول بعضهم أن يفرض من العلل الاخرى الى غير النهاية في جانب الماضي جليلة عما قبله بواحد متلائي غير النهاية جليلة أخرى ثم تطبق الجلتين بأن يجعل الاول من الجلّة الاولى بازاء الاول من الجلّة الثانية فتأخذ حركته من السلسلة الآتية وتقابلها بحركة من الطوقانية وهكذا فإن كل بازاء كل واحد من الاولى واحدا من الثانية بأن كان كلّا أخذت واحدا من الاولى ووجدت بازاءه واحدا من الثانية يلزم عليه أن الناقص مساو للكمل وهو محال إلا بأن زادت الآتية على الطوقانية فقد وجد في الاول ما لم يوجد بازاءه شيء من الثانية فتقطع الثانية فتتقاه ويلزم منه تنهاى الاول لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والازاء على المتناهي قد سرته يكون متناهي بالضرورة ويصح أن تجعل السلسلة واحدة ثم تأخذ واحدا من آخر السلسلة وتقابلها بواحد مما قبله وهكذا الى المآلته في جانب الماضي فإن قلت هذا متقوض بمراتب العدد بأن تطبق جلتيْن - ا - لها من واحد الى الواحد لآل نهاية والتاين من الاثنين بأن يكون كل فرد من أفرادها اثنين لآل نهاية فتجعل الواحد من احدهما بازاء الاثنين من

وجب أن يكون قديما
وبرهانه أنه لو لم يكن
قديما لكان حادثا
ولو كان حادثا لا افتقر
الى محدث لما تقدم
أن كل حادث لا بد له من
محدث ومحدثه مثله
يفتقر الى محدث فإن
كان الامر هكذا الى
غير نهاية فهو المسمى
بالتسلسل

الآخرى فتكون احدهما أثر ضمن الاخرى قطعاً ولم يلزم من ذلك انقطاع احداهما ولا المساواة للدهى
امتاعها * أجاب السعد بأن التطبيق للمستدل به على بطلان التسلسل انما اعتبر بين الامور الموجودة خارجاً
للمستغنى في وجوده من الاعتبار كالحركات للادمية الوهمية لصحة كالأعداد لا قطعاً بها باقطاع الوهم
فتقطع باقطاعها عن تطبيقها فلا يكون فيها التطبيق مساعٍ وليس معنى عدم التناهي في العدد الوجود
بلا أثر لدخول المانهاية في الوجود محال لما يمتنع من التطبيق بل معناه أن ما من عدد الا ويصور
فوقه عدد آخر وذلك صادق بخلاف قولنا الممكنات غير متناهية لان معناه للدخول منها تحت الوجود
الخارجى المانهاية وهو كاذب لان ذلك محال * فان قلت هذا منقوضاً بما يعاين ان الله ومقدوره
فان الماومات أكثر عدداً من المقدورات سمع أن كلامهم غير متناه * أجاب السعد ايضا بأن معنى كون كل
منها غير متناه أنه لا يتصور أن ينتهى الى مقدور ليس وراءه مقدور آخر اذا لا يمكن تنهى الممكنات في
التصور وان كان عدم تنهايتها في الوجود محالاً واذا كان كذلك في الممكنات في المعلومات أولى وليس معنى
عدم التناهي الوجود بلا أثر لاسم (قوله هو محال) محال كونه محالاً لان لم يمتنع الامر الى واجب الوجود
فان انتهى الى ذلك لم يكن محالاً لان انتهاء العلة لا يتوهم لزوم كون كل خالقاً لخالقه ومخلوقاً لمخلوقه حينئذ
يستدل على بطلان افتقاره تعالى الى عمت بدليل آخر كدليل الوحانية الآتى (قوله لانه) أى التسلسل
يؤدى الى عدم الالوهية وتظاهره أن هذا هو الملقى كون التسلسل محالاً وليس كذلك بل الصلة المذكورة
القوم من برهان التطبيق وغيره كما مر الآن يقال الامم العبيورة لاللة أو يقال ان هذا اشارة الى
دليل آخر غير ما ذكر وهو مقرر بأن قول لو توقف وجوده تعالى على وجوده لمتقبله لانهاية لها ما وجد
لان وجود المانهاية له محال والمتوقف على المحال محال ويلزم أيضاً أن يكون وجودها بالخالق لا توقف وجود
الاله للمتوقف على المحال وهو وجوده لمتقبله لانهاية لها والمتوقف على المتوقف على المحال محال لكن
وجودها ليس محالاً يلزم أن يكون الاله ليس متوقفاً على آله قبله (قوله وذلك) أى بيان كونه يؤدى
الى عدم الالوهية وقوله أن توقف فاعل تعالى كمال بعض النسخ بمعنى ينزه وقوله وجودها لانهاية له
محال كالعلة للترزيه كانه قال ينزهه توقف وجوده تعالى على وجود المانهاية لان وجودها لانهاية له محال
وقوله والمتوقف على المحال معصوق المتوقف في المقام وجود الباري تعالى * هكذا قيل في تفرير العبارة وفيه
ان هذا ليس بما اثبتته لعدم الالوهية بل الظاهر ان الالام في قوله لانه وأن في قوله ان يتوقف اثنان فصير
العبارة هكذا وذلك انه تعالى يتوقف على ويدل لهذا ما في بعض النسخ وهو لانه جل وعز يتوقف وجوده على
وحيث قد قوله يتوقف خبران وقوله وجودها لانهاية له محال من تمام الكلام قبله وليس علة للترزيه * فان
قلت ان نعم الجنة للؤمنين وعذاب النار للكافرين موجودان ولا نهاية لهما فكيف يقولون ان وجود
ما نهاية له محال * قلت المحال لوجود المانهاية له محسب المبدأ أو ما ما لانهاية له محسب الآخر فوجود بمعنى انه
لا يتقام ابدأ حتى لا يتجدد بعد مسمى وأما كل ما وجدته في ماضى الى زمان الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى
فلا يلزم عليه الجمع بين القراغ وعدم النهاية للتأخيرين وقوله يلزم أن يكون وجوده اعطى على يؤدى الى
لانه يؤدى ولا يلزم الخ وقوله لتوقفه على قوله محال قدمت عليه والتقدير ويلزم أن يكون وجودها محالاً
لتوقفه على المحال وهذه اية موجودة في بعض النسخ (قوله وحقيقة النور) مراده بالحقيقة الماهية
أو المسمى أو المسمى والافعال معلومات الممكنات لاحقات لها فضلاً عن المستحيلات لان حقيقة الشيء ما به
الشيء هو هو أى ما يصير به الموجود موجوداً أى متحققاً في الخارج وكل من المعلومات والمستحيلات
لا تحقق لها في الخارج (قوله توقف الشيء على ما) أى شيء من صفة ذلك الشيء انه يتوقف عليه أى
على الشيء الاول اما بواسطة أكثر كوقفه على عمرو المتوقف على زيد كوقفه على يدو كوقفه على يدو عمرو

وهو محال لانه يؤدى الى
عدم الالوهية وذلك
لانه تعالى أن يتوقف
وجوده على وجود آله
قبله لانهاية لها وجود
لانهاية له محال والمتوقف
على المحال محال ويلزم
أن يكون وجوده محالاً
لتوقفه على وجود الاله
المتوقف على المحال
والتوقف على المحال
محال وان كان الامر
ينتهى الى عدم متناه
فيلزم النور وحقيقة
النور توقف الشيء على
ما توقف عليه وهو محال
لانه يلزم عليه تقدم
الشيء على نفسه تأخره
عنها

وعمر وعلى بكر وبكر على ز يدعى بعض النسب غيره وهو منصوب على الحال من ضمير توفى ولا حاجة له
 (قوله) اما برتئين الخ راجع لكل من التقدم والتأخر والمراد بالمرتبتين النسبتان فإذا أوجد ز يدعمر
 وأوجد عمرو ز يدعمر فلا تقدم كل منهما من حيث كونه فاعلا على نفسه من حيث كونه مفعولا ببرتئين أى
 نسبتي وهما ثبوت خالقيته للغير وثبوت خالقية الغير له في جانب المستقبل وتأخر كل منهما من حيث كونه
 مفعولا على نفسه من حيث كونه فاعلا برتئين وهما ثبوت خالقيته للغير وثبوت خالقية الغير له في جانب
 الماضي فز يدعمر لا تقدم باعتبار كونه فاعلا لعمر وعلى نفسه باعتبار كونه مفعولا لعمر وفي المستقبل فهذه
 نسبة وعلى عمرو باعتبار كونه أوجد عمر افهذه نسبة تأتوز يدعمر باعتبار كونه مفعولا لعمر وعلى نفسه
 باعتبار كونه فاعلا لعمر وفهذه نسبة وعن عمرو باعتبار كون عمرو أوجد على جانب الماضي فهذه نسبة تأتوز
 فن قال كالشرح تعالى السوسى في شرح المتن برتئين لاحت مرتبة نفسه ومرتبة غيره من قال بمرتبة
 لاحت مرتبة نفسه فقط والتحقيق الاول قوله أو براتبى أكثر وذلك كما إذا أوجد سجد يدعمر و عمرو
 بكر فايزم أن يكون ز يدعمر أحد هاتين أو جدهما على يله وهو عمرو وكان كاذرا في المرتبتين وان
 أوجد سجد الثالث هو بكر ثم قدم كل على نفسه ثلاث مراتب وتأخر عنها ثلاث مراتب لان ز يدعمر باعتبار
 كونه فاعلا لعمر ومقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا لبكر في المستقبل فهذه نسبة أولى وعلى عمرو باعتبار
 كونه أوجد عمر افهذه نسبة تأتوز على بكر يكون متأخرا عن عمرو لان عمرا أوجد هذه نسبة تأتوز يد
 متأخر باعتبار كونه مفعولا لبكر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمر وللوثرى بكر فهذه نسبة أولى وعن عمرو
 باعتبار كون عمر وهو الذى أوجد بكر أو بكر هو الذى أوجد ز يدعمر فهذه نسبة تأتوز عن بكر باعتبار كونه
 أوجد عمر أو عمرو أوجد بكر أو بكر أوجد هذه نسبة تأتوز (قوله) فإذا كان الحدوث الخ هذا مرتب بقوله
 وهو محال المذ كور في جانب كل من التسلسل والصور (قوله) أو لا يمكن أن يلحق العلم الخ تقريره أن قول
 لو لم يكن واجب البقاء لا يمكن أن يلحق العلم لكن إمكان حقوق العصبه محال إذ لو أمكن أن يلحق العلم
 لكن جازا للوجود لكن كونه جازا للوجود محال إذ لو كان جازا للوجود لكان حادثا لكن كونه حادثا محال
 إذ لو كان حادثا لانتفى عنه العلم لكن انتفاء العلم عنه محال لما تقدم من وجوبه تعالى فأدى اليه وهو
 كونه حادثا محال فأدى إليه وهو كونه جازا للوجود محال فأدى اليه وهو إمكان حقوق العصبه تعالى محال
 فأدى إليه وهو عدم وجوب بقائه محال فثبت نقيضه وهو وجوب بقائه تعالى وهو المطلوب فالمنصف
 رحمه الله تعالى اختصر في تقرير البرهان كما ترى يدل لذلك التقرير قوله لكون وجوده حيث نال الخ الذى
 هو دليل لكون انتفاء القدم مرتب على إمكان حقوق العلم أى دليل للتلازم بينهما ويؤخذ من ذلك أن
 الاقبة الاربع المذكورة ترجع لقياسين الثانى منهما دليل للاستثنائية فى الاول وان الاخير من منها
 دليل للتلازم فى القياس الثانى كما علمت ونظم القياسين المذكورين هكذا ولم يجره له بقاء لا يمكن أن
 يلحق العلم لكن التالى باطل إذ لو أمكن أن يلحق العلم لا تبنى عدم القدم لكن التالى باطل وقوله كيف
 وقد سبق دليل للاستثنائية فى القياس الثانى القاطعة لكن انتفاء العلم محال وقدمنا محاذ كران القياس
 الاول بتمامه محذوف من كلام المصنف والدليل على ذلك المحذوف ان عادته رحمه الله تعالى يستدل على الاشياء
 بابطالها فاقضها وان قوله لو أمكن الخ مقدم شرطية القياس الثانى الذى هو دليل الاستثنائية فى الاول كما
 علمت هكذا قرره الشيخ في درسه وهو لظاهر خلاف ما ذكره في الحاشية من أن المحذوف من كلامه نصف
 هو مقدم شرطية القياس لاول فقط وان قوله لو أمكن الخ تأليا وانما علم المصنف بالامكان فى قوله
 لو أمكن ولم يقل ما لحق العلم لان امتناع إمكان طوق العلم يستلزم امتناع حوقه بالعلم من باب أولى
 بخلاف عكسه إذ لا يلزم من امتناع حقوق العلم بالعلم امتناع إمكان حوقه مع ان المطلوب وهو

اما برتئين في اثنين أو
 براتب في أكثر من
 ذلك فإذا كان الحدوث
 يؤدي الى الصور أو
 التسلسل المحال لزم أن
 يكون محالا وإذا استحال
 الحدوث تبين القدم إذ
 لا واسطة بينهما وهو
 المطلوب
 (ص) وأما برهان
 وجوب البقاء تعالى
 فلا يلزم أن يلحقه
 العلم لا تبنى عنه القدم
 لكون وجوده حيث نال
 يصير جازا لا واجبا

وجوب البقاء له تعالى. فلا يلزم الإمتناع إمكان حقوق العدم لا بامتناع حقوقة اذ لا يلزم من امتناع حقوق العدم وجوب البقاء لجواز أن يكون تمكن البقاء أو واجبه حيث لا يتخلف امتناع إمكان حقوق العدم فانه يصح بامتناع حقوق وجوب العدم وجوازه وامتناع ذلك يستلزم وجوب قبحه الذي هو البقاء وانما كان امتناع الامكان صادقا بذلك لان المراد بالامكان الامكان العام اعني عدم الامتناع فيصدق وجوب العدم وامكانه لا انحصار الذي هو الجائر عند التكميلين * فان قلت اطلاق الامكان بهذا المعنى اصطلاح المتعقبات فكيف يجعل كلام المنصف عليه * قلت هو مجاز قريبته انه قابل به وجوب البقاء المستدل عليه بابطال قبحه على ما هو دأبه في العقيدة من الاستدلال على المطلوب بابطال قاضيه وتقيض وجوب البقاء لا وجوبه وهو اعلم من وجوب عقابه الذي هو حقوق العدم وجوازه والامكان يصدق بهما كما علمت **(قوله)** والجائر لا يكون وجوده الاحداث قد يقال لانسم للضرورة التي كورة لجواز أن يستند الجائر الى حقيقة يتحقق كون قديما وجوابه ان التأثير بالاعتباطل كقرره هو وغيره * فان قيل لم يقل والجائر لا يكون الاحداث باسقاط لفظ وجوده * اجيب بأن قولك ذلك للزمان كل جائز حادث وليس كذلك اذ بعض الجائر الجائر الذي لم يرد لظهوره كإيمان أي جهل أو أريد وقومه لكنه لم يقع بالفعل لا يتصف بالحادث لا يقال للحادث هو الوجود بعدمه فيصير معنى كلام المنصف والجائر لا يكون وجوده الاموجودا بعدمه وهو فاسد لان الوجود من الاحوال فلا يتصف بالوجود اذ لا يتصف به الا الامور الوجودية لانا قول قد تقدم غير مرتبة ان الحادث كما يطلق حقيقة على ما ذكر اعني الوجود بعدمه يطلق مجازا على التجدد بعدمه فتتصف به الاحوال كالوجود المذکور **(قوله)** وبرهانه أنه لو أمكن أن يلحقه العدم الخ حذف القياس الاول كالمنصف لكن فيه مخالفة لمن جهة انه جعل تالي القياس الثاني كونه تعالى من جهة الممكنات التي يجوز عليها الوجود العدم وهو دليل للضرورة في كلام المنصف كاسم **(قوله)** وكل يمكن لا يكون وجوده الاحداث في ذلك ردعي من يقول ان صفاته تعالى يمكنه لذاتها واجبة لغيرها فيلزم عدم الملازمة بين الامكان والحادث وليس كذلك وكذا يقال في قول المنصف والجائر لا يكون وجوده الاحداث **(قوله)** ويلزم من ذلك أي من إمكان حقوق العدم له تعالى الدور أو التسلسل أي وكل منهما محال فغادى اليه وهو عدم وجوب البقاء محال فثبت قبحه وهو المطلوب **(قوله)** فتبين بذلك الخ ولنا يقولون كل من وجب قبحه استحالة عدمه لان القسم لا يكون أبدا الا واجبا لتقديم ولوا أمكن لحق حقوق العدم له لكان جائز الوجود والعدم والجائر لا يكون وجوده الاحداث ولم تتفق القلاء على مسألة اعتقادية لمية الاعلى هذه القاعدة الكلية اعني أن كل ما وجب قبحه الخ **(قوله)** على جهة الإنكار والتعجب والتقدير كيف يصح ذلك أي انتفاء انقسام أي لا يصح ذلك الانتفاء بل هو أمر يتعجب منه والواو في قوله وقس سبق قريبا للعالم ويمتثل كونها للتعليل اذ كثيرا ما تكون كذلك في كلام المؤلفين كما قاله السكتاني **(قوله)** لو مائل شيئا منها الخ الظاهر أن ذلك إشارة الى قياس استثنائي يقرر به أن قول لولم يكن مخالفا للحوادث لكان مخالفا لهما لكن كونه مخالفا لهما محال اذ لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها لان كل مثليين إلى الترمذ كره الشارح لكن كونه حادثا محال لما قسم من وجوب قبحه الخ فيقول ما أدى اليه وهو مخالفة تعالى الشيء من الحوادث فبطل ما أدى اليه وهو عدم مخالفة تعالى لمناقضته وهو المطلوب وحذف القياس الاول تمامه وذكر شرطية القياس الثاني وطوى استثنائيه وأقام مقامهما قوله وهو محال فهو في قوة قوله لكن كونه حادثا مثلها محال وقوله لما عرفت الخ دليل لتلك الاستثنائية وأورد على الملازمة في القياس الثاني ان اللازم على الممانعة أحد الأمرين اما قسم الحادث أو حدوث القديم فكيف يجعل المنصف الحادث وهو اللازم على الخصوص في قوله لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها مع أن المثال يقتضي التساوي

والجائر لا يكون وجوده الاحداث كيف وقد سبق قريبا وجوب قبحه تعالى وقبحه (ش) يعني أنه يجب لجواز البقاء وبرهانه أنه لو أمكن أن يلحقه العدم أن يكون من جهة الممكنات التي يجوز عليها الوجود والعدم وكل يمكن لا يكون وجوده الاحداث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ويلزم من ذلك الدور أو التسلسل فتبين بذلك ان وجوب القسم يستلزم وجوب البقاء وكيف استفهم على جهة الإنكار والتعجب (ص) ولما برهان وجوب مخالفة تعالى للحوادث فلا مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت قبل

في الاحكام وذلك اهم من لزوم الحدوث بخصوصه واجيب بان المراد لوماتل شيئاً بأن كان جوماً أو عرضاً أو متصفاً بلازمهما لان المقصود تنزيه البرى سبحانه وتعالى عن الجرمية والعرضية ولو لم يماثلها لان يكون من جنس الاجرام ولا من جنس الاعراض ولا متصفاً بصفات اخرى فلهذا سبق والماتل للحوادث بأن يكون جوماً فهو يصدق ان الماتل لوماتل شيئاً منها بأن يكون جوماً الخ وأشار الى ذلك الشارح بقوله فلو ماتلها مولانا ي بأن كان جوماً الخ ولا شك ان الملازمة بهذا المعنى تستلزم الحدوث أما لزوم الحدوث لماعداً كونه متصفاً بالاعراض فواضح وأما لزومه لكونه متصفاً بما بأن يكون فعله أو حكمه لاجلها فلان ذلك الفرض يفترى الي من يخالف الكمال لتحصيل غرضه وذلك يؤدي الى تجديد الكالات على ذاته بتجدد الافعال فيكون حادثاً وهو محال عليه تعالى ويحتمل ان ما ذكره المصنف اشارة الى قياس اقتراني مركب من شرطية وجعلية مأخوذة من قوله وذلك أى كونه حادثاً محال وقرره ان قول لوماتل شيئاً منها لكان حادثاً مثلها وكل حادث ينتفى عنه القدم ينتج لوماتل شيئاً منها لا تنفى عنه القدم وقوله لما عرفت قبل دليل الاستثنائية في تلك النتيجة لكان لا يمكن انتفاء القدم محال (قوله) من وجوب قدمه تعالى وقائه ان قلت وجوب البقاء لا يدل بمجرد وجوده وانما يدل بواسطة استلزامه لوجوب القدم كما مر فوجوب القدم كافى في الاستدلال فهذا لا يقتصر عليه لانه أوضح وأخصر قلنا مرادنا بالاستدلال بوجوب الوجود غير ضرورى في المقام (قوله) لان كل مثليين الخ بيان للازمة في شرطية القياس الثاني كما مر (قوله) ولو كان كذلك لافتقر الى محتل الخ (قوله) لكان كماله المصنف وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه الخ لكان أخصر لان ما ذكره معلوم مما سبق في القدم (قوله) فلان لو احتاج الى محتل الخ) قرره ان قول لوماتل يمكن قائماً بنفسه لاحتاج الى محتل لكن احتياجه الى محتل باطل اذ لو احتاج الى محتل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى محتل فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت تقيضه هو المطلوب بخلاف القياس الاول بانه مذكور القياس الثاني وحذف استثنائية ذكر دليلها بقوله والصفة لا تتصف بصفات المعاني والالغوية فالقولو للتعليل وحاصل تقرير ذلك الدليل على ما أشار اليه من الشكل الثاني على أن تقول كل صفة لا تتصف بصفات المعاني والالغوية فهو مولانا لاجل وعز يجب ان تصفهما بمتج الصفة ليست مولانا لتعكسها الى قوله مولانا ليس بصفة وهو ما ذكره بقوله فليس بصفة فهو اشارة الى نتيجة القياس المذكور بعد عكسها ويحتمل تقريره من الشكل الاول فيفتح النتيجة المذكورة من غير احتياج الى عكس بأن تقول مولانا لاجل وعز يصف بصفات المعاني والالغوية والصفة لا تتصف بمتج مولانا ليس بصفة ولكن الاول أولى وبه يعلم ان الشارح حذف كبرى ذلك القياس وذكره كراهه بقوله والصفة لا تتصف بصفات المعاني الخ ونتيجته بعد عكسها بقوله فلا يكون مولانا صفة وأما قوله لان الواجب له الخ فهو زيادة فائدة (قوله) ولو احتاج الى محتل أى فاعل محصله بالوجود بدلاً عن عدمه وتقرير ذلك أن قول لوماتل يمكن قائماً بنفسه لاحتاج الى محتل لكن احتياجه الى محتل باطل اذ لو احتاج الى محتل لكان حادثاً ضرورة ان كل محتل الى محتل حادث لكن كونه حادثاً باطل لما تقدم من وجوب قدمه فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى محتل فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت تقيضه هو المطلوب فالقولو بقوله وقد قدم البرهان للتعلي على أي اقام البرهان لما علمت من انه دليل الاستثنائية في القياس الثاني نظير ما ذكره بقوله (قوله) هو الصفات الوجودية الخ احتراز بذلك عن السلبية والنسبية فان الصفة تنصف بها فاقدره مثلاً تنصف بالقدم وغيره من السلب والوجود * فان قلت ان كلامه من النفسية والمعنوية من الاحوال على القول بانها لها الفرق بينهما * قلت الفرق أن المعنوية محال ملازمة لصفات المعاني فيزعم من قيلم الكون

عليه ما لم يل على الآخر ويستحيل عليه ما استعمال عليه وقد وجب الحوادث اجرامها واعراضها الحيثية فلو ماتلها لمولانا لاجل وعز لوجب له ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم ولو كان كذلك لافتقر الى محتل ويترتب الضرر والتسلسل وقد تقدم أن ذلك محال (ص) وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه فلانه لو احتاج الى محتل لكان صفة والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية ومولانا لاجل وعز يجب ان تصفهما فليس بصفة ولو احتاج الى محتل لكان حادثاً كيف وقد قدم البرهان على وجوب قدمه تعالى وقائه

(ش) تقدم ان قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استثنائه عن المحل والمخصص أما برهان استثنائه عن المحل أى عن ذات يقوم بها فلانه لو احتاج الى محتل لكان صفة لانه لا يحتاج الى المحل الا الصفات والصفة لا تتصف بصفات المعاني وهي الصفات الوجودية

كالتقدير والارادة والالغوية وهي الاحوال التابعة الملازمة للمعاني

قادر مثلاً على قيام القدرة فيعود المحذور وهو اتصاف الصفة بصفة وجودية بخلاف النفسية فانها ملازمة للذات لا لصفة معني فلا يلزم من قيامها بالصفة ما ذكر **(قوله كقادر ومريد)** ختمها فيه وقوله لان الواجب له تقيض ماوجب للصفة أي ان الله تعالى من شأنه الاتصاف بصفات المعاني والمعنوية والصفتين شأنهما علم الاتصاف بذلك والاتصاف وعدمه متنافيان والقاعدة أن تنافي الوازبات يقتضي تنافي الملزومات فثبت أنه تعالى ليس بصفة وقد علم أن هذا لازم على ما يفيد كلام المصنف **(قوله برهان ان الصفة لا تنصف الخ)** هذا دليل لصغرى القياس في كلام المصنف التي اقتصر عليها الشارح ولما فات المصنف التنبية على ذلك الدليل بنمطه على الشارح بقوله برهان الخ وهو اشارة الى قياس استثنائي وقوله للزم أن لا تعري عنها أثار به الى القاعدة المعروفة عند المتكلمين وهي أن القابل للشي لا يتخلو عنه أو عن ضمو ليس له تدخل في لزوم التسلسل المذكور فلو قال لو قبلت صفة أخرى لزم أن تقبل الأخرى أي أخرى وهكذا الخ لكان أولى الضمير في قوله أن لا تعري عما دخل في الصفة القابلة وقوله عنها أي أو عن عندها أخذ من القاعدة المذكورة وقوله اذا لفرق بينهما أي للماتة بينهما فالقول حينئذ أمر تقيس لما **(قوله وقد تقدم أنه محال)** فيه نظر لان الأدلة المتأتمت على استحالة تنافي الحوادث في القديم كإثباتها إضافة القاعدة للتقدم متعترضة بأنه لا يلزم أن يكون لكل شيء ضابط أو أن يكون مقابله عدما وقيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم امتناع الخلو عن الشيء وضده بل يجوز ذلك كافي للماء والهواء فانها خاليان عن الألوان كلها فالدليل المذكور غير تام فكان الأولى أن يقول ان الصفة لو قبلت الاتصاف بصفة فلا تخلوا ما أن تكون للمقبولة مثلاً أو وضدها أو خلافاً والاقسام كلها باطلة لان الاتصاف بمثلاً بوجوب لها كما سئل ما توجه به لمخالف فيكون العلم علماً والقدرة قادر وقوله الحيوة واليباض أيضاً وهكذا وذلك محال ولان المتلزم متساويان في الحقيقة فلا مرجع لجعل أحدهما محلاً والأخر الآخر لا دون العكس والاتصاف بغيرها بوجوب لها حكم ذلك الضدان المتنافيان فقيام أحدهما بالآخر بوجوب له عكس حكمه فيكون العلم عاجلاً والقدرة عاجزاً فالإرادة كراهة وذلك محال والاتصاف بخلافه الذي ليس يند يلزم عليه مهوم الجواز في كل غائب فيقوم السواد بالحركة والعلم باليباض وغير ذلك مما هو بهيى البطلان وأيضا فصفة المتغيرات غير المتضادة نسبوا واحدة فلا اختصاص لبعضها بشئ من البعض الآخر فلا وجه لجعل بعضها محلاً والأخر لا دون العكس **(قوله)** فلانه لو لم يكن واحداً الخ تقدم أن الوحدةانية تستلزم خمسة أشياء في السك التمثل والمفصل في القات والصفات والمفصل في الأفعال ويمكن أخذ ذلك من كلام المصنف بأن يقال لو لم يكن واحداً بأن كانت ذاته العلية مركبة من أجزاء أو كان لها نظيراً أو صفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم موجوداً لمز أن لا يوجد شئ من العالم الخ أما في الأول فلان أوصاف الألوهية إما أن تقوم بكل جزء أو بالجميع بأن يكون كل جزء قائم به بعض الألوهية أو البعض دون البعض والأقسام كلها مستلزمة للجزء المستلزم لعدم وجود شئ من العالم إلا الأول فلان كل جزء يكون المفاهيم المتماثل كافي تعدد الأهلين الآتي وذلك مؤد للجزء المستلزم لما مر وأما الثاني فلانه يلزم منه هجر كل جزء على الآخر وهو غير موجب هجر سائر الأجزاء المعانة وذلك بوجوب هجر المجموع المستلزم ما مر هذا إقناعي والافيزم من هجر كل جزء هجر المجموع الآتي أن الجبل المؤلف من شعرات مثلاً لا تقوى كل شعرة منه على حمل ما يحمله المجموع فالأولى إبطال ذلك بأنه يلزم عليه اتصاف المعنى كإسقاطه أن تكون القدرة مثلاً مستتجة كقافي قدرتنا فانها قائمة بكل جزء من أجزاءها وأما الثالث فلانه لا أولوية لبعض الأجزاء على بعض وحيث أنها تقوم بأوصاف الألوهية وذلك يستلزم هجر جميعها المستلزم ما مر وأما في الثاني فلان النظر إنما أن يخالف في الإرادة أو يوافقها والتساوي مستلزمان للجزء المستلزم ما مر أما الأول فلان الراديين لما أن تنفذاً أولاً فان نفذنا لم اجتماع متنافيين كالحركة والسكون وهو لا يعقل فإذا يجب عدم

كقادر ومريد الى
آخوها فلا يكون مولانا
صفة لان الواجب له
تقيض ماوجب للصفة
لانه يجب اتصافه بالمعاني
والمعنوية والصفة
يستحيل عليها ذلك
وبرهان أن الصفة
لا تنصف بصفات
المعاني ولا المعنوية ان
الصفة لو قبلت صفة
أخرى لزم أن لا تعري
عنها ولزم أن تقبل
الأخرى أخرى اذا لفرق
بينهما الى غير نهاية
وذلك تسلسل وقد تقدم
أنه محال وأما برهان
استثناؤه عن المحصور
بكسر الصاد وهو
الفاعل فلانه لو احتاج
إليه لكان حادثاً وذلك
محال لما تقدم من
وجوب قدمه تعالى
وبقائه (ص) وأما
برهان وجوب الوحدةانية
له تعالى فلانه لو لم يكن
واحداً لزم أن لا يوجد
شئ من العالم لزوم
هجره حينئذ (ش)
يعني أن برهان كون
مولانا واحداً

نفوذهما معا بحيث إذا لم يتعللا معا أو أحدهما فإن كان الأول لم يجزها وإن كان الثاني لم يجز من
تعللت ارادته ويلزم منه عجز الآخر للثالثة • وأما الثاني فلأن الإرادين قد يتوجهان إلى ما لا يقبل الانقسام
من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن أن تنفذه الإرادة ^٢ واحد وحيد فتعطل أن تنفذ إرادة أحدهما أولا فإن
فعلت لم يجز من تنفذ إرادته ويلزم منه عجز الآخر للثالثة وإن لم تنفذه لم يجزها • وأما الثالث
فيسكتها • وأما في الرابع فانه لو صح أن يكون لغير مولانا سبحانه وتعالى تأثير لوجب أن يكون ذلك الأمر
مقتورا له تعالى لمعوم قدرته • وحيلته لما لم يحصل اتفاق أو اختلاف يأتي مسبقا أو أيضا لو كان لغير المولى
تأثير في يمكن ملازم عجزه تعالى في ذلك الممكن وهو يستلزم عجزه في سائر الممكنات لتساويها • وذلك محال لما
مر من ثبوت قدرته تعالى • فإن قلت هذا التقرير لم يعلم منه في الكم المتصل في الصفات أغنى وحدها
وعدم تعددها بأن لا يكون للذات قدرتان وإرادتان إلى آخر السبع فيقتضي ذلك عدم أخذه من دليل
المصنف • قلت لما كان يؤخذ منه وحداية صفته التأثير أغنى القدرة والإرادة فقط لزوم التنازع فيها
دون غيرها من بقية السبع إذا ما منع من تعدده عقلا ثم تعرض في تقرير ذلك الدليل ووجه أخذ وحدانية
الإرادة مع أن العجز الازم للتأثير ضد القدرة لا الإرادة أنه لو تعلقت الإرادة بسبب تعددها المؤدى
للتأثير لتعلقت القدرة ولو تعلقت القدرة لزم العجز المستلزم ماس من عدم وجود شيء من العالم أو يقال
المراد بأخذه منه أن دليل التنازع يجري فيها على قدر تعددها كما يجري في القدرة وإن كان الازم عند
تعلل إحدى الإرادتين وجود ضد هاهو الكراهة المؤدى إلى عدم وجود شيء من العالم بواسطة ماس
لا وجود العجز ويمكن أن يستدل على عدم تعدد الصفات غير المؤثرة كالسمع والبصر والعلم والكلام بأنها
مأمورون بهلم أثبت تعدد التسليم ما لم يكن وإنما أثبتنا الصفات المذكورة للضرورة فإذا انتفت
الضرورة رجعنا إلى الأصل وهو أن القديم واحد فيكون له سمع واحد وبصر واحد وهكذا إذا لضرورة
تلتجئ إلى تعدد ذلك ودليل واحدة جميع الصفات أنها لو تعددت فاما تعدد بتعدد متعلقاتها أولا فإن كان
الأول لم أن يدخل في الوجود صفات لانهاية لها عددا والسنول في الوجود يقتضي تميز الداخل في نفسه
وعدم النهاية يقتضي عدم التميز وذلك تناقض وإن كان الثاني لم ترجيح بعض الأعداد كمشرة على
بعض فيفتقر في تعيين بعضها إلى تخصيص وذلك يستلزم حدوثها كيف وقد تقدم وجوب قدمها • وأعلم أن
ما تقدم حاصل تقرير كلام المصنف على وجه التصيل وتقرير وجه الاجال أن قول لو لم يكن واحدا
لكان له ثان لكن كونه له ثان محال إذ لو كان له ثان لزم عجزه لكن لزوم عجزه محال إذ لو كان عاجزا لزم أن
لا يوجد شيء من العالم لكن عدم وجود شيء من العالم محال فما أدى إليه وهو عجزه محال فما أدى إليه وهو
كونه له ثان محال فما أدى إليه وهو عدم كونه واحدا محال فثبت تقيده وهو المطلوب فذكر مقدم شرطية
القياس الأول وحذف تأليها مع الاستثنائية وحذف مقدم شرطية القياس الثاني واستثنائته وذكر تأليها
بقوله لزم عجز ملحق وكذا القياس الثالث حذف مقدم شرطية واستثنائته وذكر تأليها بقوله لزم أن
لا يوجد شيء الخ (قوله لا نظير له في الالوهية) هذا ظاهر في في الكم المتصل والمنفصل في الذات وفي معناه
الكم المنفصل في الصفات وكذا المتصل فيها بالنسبة للقدرة والإرادة وفي مؤثر في فعل من الأفعال كما سبق
تصليه (قوله لو كان معه ثان) أي في الالوهية وقوله وذلك أي عدم وجود شيء من العالم وقوله البيان بكسر
العين مصدر بمعنى العانية • قال في الخلاصة • فاعل الفعل المتأخر • فإن قلت لا يلزم من وجوده ثان
عجزهما أو عجز أحدهما بل يجوز أن يكون أحدهما قسما للآخر فيختص أحدهما بالسماء والآخر بالأرض
مثلا فيتصرف كل في قسم وحده • قلت هذا تخصيص من غير تخصيص إذ ليس اختصاص أحدهما بنوع
أولى من اختصاص الآخر به فإن فرض أن هناك محصلا لهما لزم أنهما كعليهما وأنهما حادثان • فإن

لا نظير له في الالوهية
أنه لو كان معه ثان لزم
أن لا يوجد شيء من
العالم لزم عجزه حيث
ذلك محال لأنه خلاف
الحس والبيان

(٢) قوله الإرادة
واحد هذه العبارة مختصة
ويجب أن يكون
الصواب فيها فلا يمكن
أن تنفذ فيه الإرادتان
يدل على ذلك ما بعدها
اه مصححه

و بيان ذلك أنه خدم

وجوب عزم قدر الله تعالى بالممكنات فلا يقدر موجود لمن القدرة على تمكن ما مثل ملولانا بل وعزائم عند تعاقب تلك القدرتين أن لا يوجد شيء من العالم بهما ما يلزم عليه من تحصيل الحاصل أو كون الآخر الواحد من لأن المسئلة مفروضة فيها لا ينقسم كالغير الفرد فلا بد من مجزئها إن لم يوجد بهما أو من مجزئ أحدهما إن وجد بأحدهما دون الآخر يلزم من مجزئ أحدهما مجزئ الآخر لأنه لا ينقسم ولا فإن مجزئها في هذا الممكن أن مجزئها في سائر الممكنات إذ لا فرق وذلك يستلزم استقالة وجود الحوادث وهو محال لاختلاف العيان وإذا استبان وجوب عزمها مع الاتفاق فمع الاختلاف أين وجوب هذا تصرف أنه لا تأثير لقدرتنا في شيء من أمثالها ولا لزوم ما تقدم والاعتقاد الصحيح أن الله خلق للعباد قدرة على أقصاهم الاختيار به تقارنها ولا تؤثر فيها وأن المؤثر هو القدر وحده والقدرة توجد الانفصال الاختيارية

قلت يمكن أن يكون التخصيص اختيارها ٥ قلت لو كان كذلك لتأتى من كل واحد منهما تركه بأن يتصرف في مقدور الآخر مراده وهو محال لاجتماع كاسي (قوله) بيان ذلك) أى بيان الملازمة في القياس للذ كوبرواً عاماً احتاج إلى ذلك مع أنه عليها بقوله لازم مجرد لأن في ذلك التعليل قصور كاسي أى فلا تتصهبه الملازمة آتم التصالح ومحط البيان قوله فلا قورخ أو قوله حينئذ أى حين لم يكن واحداً وحاصل ذلك أنه لو تعدد الاله لازم عند اتفاقهما على إيجاد شئ معين تورادقترهما على العموم متعلقهما بكل يمكن تورادقترهما على يؤدى إلى عدم وجوده لانهما أن يوجد بهما معاً فيزم تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين وكل منهما محال ولما أن يوجد باحدهما فيلزم مجرد الآخرى يلزم منه مجرد المؤثرات لاجتماعها وإذا كان هذا عند الاتفاق فعند الاختلاف أولى كاسي وقيل لهذا برهان التوارد والتعدد (قوله) فلا قورخ موجود (الخ) مصدوقه أهم من مصدوق النظر في الاوهية لأن الموجود صادق بالقدس والحدث غير أنه يخرج عنه الحكم المتصل في الصفات (قوله) من تحصيل الحاصل) أى أن كان التعلق مترتباً بقوله أو كون الأثر الواحد أثرين أى سواء اتحد زمن التعلق أو ترتب (قوله) لأن المسئلة (الخ) علة لتخوف تقديره وإنما لم يزم ما من كون الأثر الواحد أثرين على ذلك التقدير وهو جواب عما يقال لانهما كون الأثر الواحد أثرين لجواز تعلق قدرة كل منهما ببعض الجسم وحاصل الجواب أن ذلك مفروض في شئ لا يتقسم بوجه من الوجوه كالجواهر الفرد ولكن هذا ليس بشرط بل مثله التقسم كالقسم لأن الفرض أن قدرة كل من الاثنين عامة التعلق فتتوجه قدرة كل منهما لكل جزء منه فيلزم أن لا يوجد بهما ما ليس من تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين (قوله) فلا بد من مجردهما) فترى على ما قبله من لزوم تحصيل الحاصل أى كون الأثر الواحد أثرين وكان الأولى أن يجعله مقابله بأن يقول لما يلزم عليهما من تحصيل الحاصل الخ أو مجردهما أو مجرد أحدهما كما تقدم تقريره وقوله إن لم يوجد بهما أى أن فرض أنه لم يوجد بهما وقوله إن وجد بأحدهما أى أن فرض وجوده بأحدهما وقوله وهو محال أى خادى اليمين مجردهما أو مجرد أحدهما أو تحصيل الحاصل وكون الأثر الواحد أثرين محالاً أى إليه وهو كونه متصلاً ثان في الاوهية محال فثبت تحيقه وهو كونه متصلاً واحداً وهو المطلوب فقدم بذلك بيان الملازمة وقوله وهو محال إشارة إلى الاستثائية للقائفة لكن استعماله في الحوادث أولاً كعدم وجود شئ من العالم محال وقوله لا اختلاف ليعين دليلها (قوله) وإذا استبان) أى بان بيانا تاماً فالسبب والتاء زائدان (قوله) فمع الاختلاف (أين) أى لانه ان مراد هاتين اجتماع التقيضين واللازم مجردهما وقرر بذلك أن قولاً ولو تعلق قدرة أحدهما بوجوده والآخر بعده فلا يخالف أماناً يحصل مقدورهما فيلزم اجتماع التقيضين أولاً يحصل واحد منهما فيلزم مجردهما أو يحصل مقدور أحدهما دون الآخر فيلزم مجردهما يلزم منه مجرد من قلته تارادته لما قلناه يقال لهذا برهان الخافض وهو المشار إليه بقوله تعالى لو كان فيما آله الاثنته تسدست وهدم تقريره بأوضح من هذا وأما ما ذكره الشارح فيقال له برهان التوارد كاسي والمراد بالفساد في الآية عدم الوجود أى لم توجد أسواء اتفقت أو اختلفت كاسي فتكون الآية حجة قطعية وقيل المراد به الخراب أو الخروج عن هذا النظام لما قررناه من فساد الملكة عند تعدد الملوك وحينئذ تكون الملازمة بين التعدد والفساد علة لا عقلياً تكون الآية حجة اقتناعية غنية على سبيل التقرىب العامة وهذا ضعيف والصحيح الأول (قوله) واللازم ما تقدم) أى من تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين أن أثرت فيه القدرة الحادثة والقديمة معاً فان أثرت فيه الحادثة فقط لم يجر القديمة وهو يستلزم مجرد الحادثة المباشرة وإذا عجز في هذا الممكن فكذلك في سائر الممكنات انذاراً فقرر وهو يستلزم عدم وجود شئ من العالم وهو محال (قوله) لا توجد الأفعال الاختيارية عندنا لاجها) أى القابل ليس له في نفسه الإيجاد للكسب وهو مقارنة قدرته الحادثة للفعل كالحركة وإن شئت قلت هو

تعلق قدرته الحادثة بالفعل وكل من المقارنة والتعلق أمر اعتباري لا يقال أنه مخلوق لله تعالى كما قسم وأما
أوغض بالقتل واقتص منه مع أن زهوق الروح ليس مكسوبا بل للمكسوب بالحركة فقط لان زهوق الروح
ناشئ عن تلك الحركة وأثرها فهو ناشئ عن مكسوبه وكما تعلقت قدرة العبد بالفعل كسب كذلك تعلقت
به قدرته تعالى خلقا فخلق تعلق قدرته تعالى بالفعل والكسب تعلق قدرة العبد الحادثة بالفعل أو مقارنتها
له على ما مر ويطلق كل من الكسب والخلق على المكسوب والتخلق وهو نفس الحركة مجازا من إطلاق
المصدر على اسم للمفعول واحتج للمعتزلة على كون العبد مؤثرا بقدرته بأنه لو لم يكن لقدرته تأثير في فعله لما
صح أن يثاب أو يعاقب على غير فعله كالأثاب ولا يعاقب على كونه مثلا ولماصح أن يمسح أو يمسح على ذلك
الفعل لأنه ليس فعله ويزعم أن يكون للمعابد حجة في الآخرة على الله وقد قال الله تعالى لا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل وأجلب أهل السنة بأن الله يفعل ما يشاء لا يستل عما يفعل والثواب يحضضه والعقاب
يمحض عنه لجعل الأفعال أمارة شرعية على الثواب أو العقاب وكل ميسر لما خلقه ولوشاء به بك جعل
الناس أمة واحدة والشخص قد يمسح على غير فعله كمنحز يدبجه وحسن خلقه (قوله) وأما برهان
وجوب إصافه تعالى بالقدرة الخ (ع) أعاجيبها في دليل واحد لا يحتاج إلى دليل واحد على أنها على كون كل
صفة معنى وتقريره في القدرة أن تقول لو لم تصف بالقدرة لا تصف بغيرها وهو الجز لكن إصافه بغيرها
محال إذ لو اتصف بغيرها لما وجد شيء من الحوادث لكن علم وجود شيء من الحوادث محال فإدعى إليه
على التدرج محال وفي الإرادة أن تقول لو لم تصف بالإرادة لا تصف بغيرها وهو الكراهية لكن إصافه
بغيرها محال إذ لو اتصف بغيرها لما اتصف بالقدرة لكن علم عدم إصافه بالقدرة محال إذ لو لم تصف بالقدرة
لا تصف بغيرها وهو الجز لكن علم إصافه بذلك محال إذ لو اتصف به لما وجد شيء من الحوادث لكن علم
وجود شيء من الحوادث باطل فبطل ما أدى إليه على التدرج وفي العلم أن تقول لو لم تصف بالعلم لا تصف
بغيره الذي هو الجهل لكن إصافه بغيره محال إذ لو اتصف بغيره لم يتصل إصافه بالإرادة ولو لم تصف بالإرادة
لما اتصف بالقدرة ولو لم تصف بالقدرة لا تصف بغيرها الذي هو الجز ولو اتصف بغيرها لما وجد شيء من
الحوادث وهو باطل فبطل ما أدى إليه على التدرج وكذا يقال في الحياة فالاستثنائية من كل محنوقة
لظهورها واعتراض قولها وجد شيء من الحوادث للذكورة في تلك الأدلة بأن هذا ملازمة ممنوعة لأنه
لا يزم من انتفاء صفات المعاني عدم وجود شيء من الحوادث بل يجوز اتفاقها وتوجد الحوادث إما
لاستنادها إلى المنعوبة كما يقوله المعتزلة فانهم يقولون هو قادر بذاته مرید بذاته عالم بذاته لا بقدرته وإرادة
وعلم زائدات على الذات وإما لكون مرجعها على طبيعة كما يقوله الطبيعيون ومن في مضاهمها ذلك يزم
من نفي تلك الصفات نفي الحوادث لم تنتج الأدلة المذكورة كونه تعالى متصفا بصفات زائدة على الذات
كما هو المدعى وإنما رب في الكبرى عدم وجود شيء من الحوادث على علمه المنعوبة التي توافق المعتزلة على
ثبوتها لا على عدم المعاني وأجيب بان القول بآبائنا المنعوبة دون المعاني كالم بلا علم وقادر بالقدرة ومرید
بالإرادة واضح البطلان لما يزم عليه من كون آبائنا قدرة وإرادة وعلم وذلك لا يقتل وكذا القول
بآبائنا العلم والطبيعة ولما كان كل من هذين القولين واضح البطلان لم يكتفرت المصنف برده وإنما فكله
هنا مني على إصاف صانع العالم بتلك الصفات وبطلان العلم والطبيعة فلا يراد علمًا ذكر حتى يحتاج لرده
وأصل أنه يستفاد من كلام المصنف ثلاث مطالب وجوب هذه الصفات وجودها وعموم تعلقها لمعاد
الحياة أمال الوجوب والوجود فأشار إليها بقوله وجوب إصافه تعالى بالقدرة الخ أن وجوب هذه الصفات
يستلزم وجودها أي تحققها في نفس الأمر لا في الخارج والورد صفات السالِبِ فانها واجبة وليست
موجودة خارجا وأما عموم التعلق فأشار إليه بالإلام المهدية لما خلة على القدرة وما بعدها ودليله المذكور

(ص) وأما برهان
وجوب إصافه تعالى
بالقدرة والإرادة العلم
والمحيطة فلا يتناول شيء
منها لما وجد شيء من
الحوادث (ش) قد تقدم
أن تأثير قدرة الله تعالى
متوقف على إرادته
تعالى ذلك الأمر وأن
الإرادة متوقفة تأثيرها
على العلم لأنها التصديقي
تفصيل للممكن ببعض
ما يجوز عليه والقصد
مشروط بالعلم والإصاف
بالقدرة والإرادة العلم
متوقف على الإصاف
بالحياة لأنها شرط فيها
وجود المشروط بدون
شرط محال فإذ وجود
حدث أي حدث كان
متوقف على إصاف محمّد
بهذه الصفات إذ لو اتقى
شيء منها لما وجد شيء من
الحوادث وهو خلاف
الحس والعيان لأنه لو
انتفت القدرة

متنج تلك المطالب لأنه ينتج وجوبها صراحة ويلزم من ذلك وجودها وعموم تعلق ما يتعلق منها (قوله
 لزوم الجز) أي لكن مجزأة تعالى حال اذ لو كان عاجزا لما وجد شيئ من الحوادث لكن علم وجود شيئ
 من الحوادث محال فبطل ما أدى اليه على التبرج كاسم وقوله ولوانت الارادة لاتفت القسرة أي
 لكن انتفاء القدرة محال اذ لو انتفت القدرة لاتفص بيندها وهو الجز لكن اتصافه بذلك محال الى آخر
 ماسم وقوله لاتفت أي لكن انتفاؤها محال الى آخر ماسم وقوله لما تقدم من التوقف أي من توقف
 الصفات للذكور عليها وفي بعض النسخ لأنها شرط فيها والمعنى واحد ووجه ذلك ان توقف تلك الصفات
 على الحياة وكونها شرطا فيها معلوم في الشاهد بالضرورة فيلزم في الغالب أن يكون كذلك لو وجد اطراد
 ذلك فيه اذ الشاهد مسلم تعرف به الحقائق غالبا كما قاله السكتاني (قوله فالكتاب الخ) قدم الكتاب
 لشرفه وأحوال الاجماع لاستناده للكتاب والستة وقدم أن إطلاق البران على ذلك مجاز لانه لا يكون
 الامر كما من مقدسات عقلية لكن لقوة ذلك على تلك الصفات عبر عن البران واعلم أنه يلزم من ثبوت
 هذه الثلاثة أعني العاني ثبوت لوازمها وهي المعنوية فتكون ستة ويلزم من ثبوت الستة استصحاب اثباتها
 فهذا الدليل أنتج اثنتي عشرة صفة (قوله) وأيضا لو لم يتصف به لزم أن يتصف باضدادها) لا نكسح قابل
 للاتصاف بها واقتابل الشيء لا يخلو عنه أو عن صفه لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها
 فثبت قبحه وهو اتصافه تعالى بها بخلاف للصف الاستثنائية وذكر دليلها بقوله ولكل ناقص الخ فكانه
 قال لانها ناقص الخ وهو يرجع لقياس اقتران من الشكل الاول قائل هذه ناقص والنقص عليه تعالى
 محال فهي محالة وإنما أخر هذا الدليل العقل عن الشرعي لضعفه لانه لا يلزم من كون الشيء ناقصا في الشاهد
 أن يكون ناقصا في الغائب الا ترى ان عدم الزوجة والولد نقص في الشاهد كالم في الغائب وأيضا فهذه الصفات
 ليست صفات تأثير فلا يتوقف الفصل عليها حتى يستدل على ثبوتها تعالى بهذه الخواص بخلاف الصفات
 السابقة كاسم (قوله وهو السميع البصير) اعترض بان هذه الآية لا يمتنع بها على النقص وهو المعنى
 لانها غاية ما نأمله على سمعيته تعالى وبصريته وهذا النزاع فيه بيننا وبينه لانه يعلم أنه تعالى سميع بصير
 لكن بذاته لا يسمع وبصره زائد عن عليا كما هو عمل النزاع ولادلائق الآية على ذلك وأجيب بان الاستدلال
 بهاملا في قواعد اللغة فالدليل هو الآية بواسطة ما فهمه أهل اللغة منها وهم يفهمون أن سميها ذات
 ثبت لها السمع زائدا عليها وبصيرا ذات ثبت لها البصر زائدا عليها وكذا يقال في الكلام لان من لم يقم به
 وصلا يشترك منه اسم فلا يقال قائم ولا عاقل الا لمن اتصف بالقيام والعقل والمعتزلة يعترفون بهذه القاعدة
 لكن لم أن قولوا لما ذكرتم هو مقتضى اللغة ولم يخالفه إلا الدليل العقل منع من قيلم تلك الاوصاف
 بالذات لما يلزم عليهم من تعدد التقضاء ويزد ذلك بان للمتنتع تعدد ذوات فعلها لذات وصفات (قوله بركم الله
 موسى نكاحا) أي أسمعه كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات وكل جبريل معه فلم يسمع ما قاله
 لله به وخص باسم الكلام لكون كلامه بلا واسطة كتاب ولما لم يخالف في فهمه أي من أهل زمانه فلا
 ينافي أن سيدنا محمدا عليه السلام كذلك فال تخصيص بذلك إنما هو بالنسبة لاهل زمانه أو يقال خص
 بذلك لتكرار ذلك له أكثر من غيره بخلاف نبينا محمد عليه السلام فانه لم يسمع ذلك الاية للمراج
 واعترض ان ثبت الكلام بالدليل الشرعي بأنه يلزم عليه البصر لان الدليل الشرعي موقوف على دلالة المجزأة
 على صدق الرسول وهي متوقفة على الكلام بناء على أن دلالتها وضعية أي تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي
 وأجيب بان نزولها منزلة التصديق بالقول معناها أنها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الآتي بها وليس
 معناه أن خالفها تكلم بتصديق من ظهرت على يده وذلك كما تقول الاشارة تدل وضاع على ما يدل عليه
 الكلام فانه دلالة في ذلك على كون الشيرت كلاما أو أيكم بل كل منهما محتمل اذ ليس في الاشارة ما يقابل على

لزم الجز فلا يتأني معه
 تأثير ولو انتفت الارادة
 لاتفت القدرة ولو انتفت
 العلم لاتفت ولو انتفت
 الحياة لاتفت الجيع لما
 تقدم من التوقف (ص)
 وأما برهان وجوب السمع
 له تعالى والبصر والكلام
 فالكتاب والدستور الاجماع
 وأيضا لو لم يتصف به لزم
 أن يتصف باضدادها
 وهي ناقص والنقص
 عليه تعالى محال (ش)
 الكتاب القرآن وهو
 قوله تعالى وهو السميع
 البصير وقوله تعالى انني
 معكم اسمع وأرى ونحو
 ذلك وقوله تعالى وكلم
 الله موسى تكلم وقوله
 تعالى اني اصطفيتك
 على الناس برسالاتي
 وبكلامي

واحدتها فتزول المجزأة منزلة القول ليس هو نفس القول حتى يلزم النور (قوله والسنة فيها الخ) هكذا في بعض النسخ وعليه فكان المناسب استعاضاؤها بقوله والسنة أحدث عطف على الكتاب والقرآن كما في بعض النسخ وفي بعضها المراد بالكتاب القرآن والمراد بالسنة أحدث الخ وهو ظاهر أيضا وفي بعضها المراد بالكتاب القرآن والسنة بالمرجع عطف على الكتاب والقرآن (قوله وذلك) أي الاحتياج يستلزم حدوثه وهو أي الحدوث محال (قوله وأما برهان كون فعل الممكنات) أي الجائز (سأتي في الشارح أن الممكن هو الجائز فصير معنى كلام المصنف وأما برهان كون فعل الجائز جازما أو وأما برهان كون فعل الممكنات ممكنا وذلك تماقت الآن يقال مراده بالممكن المضاف إليه الفعل المقدور كالحركة والجائز المحكوم به على الفعل نفس الفعل أي تعلق القدرة بالمقدور لأن المبتدأ عين الخبر والمعنى وأما برهان كون تعلق القدرة بالممكن أي المقدور جائزا أي مستويا فهو عندهم متغايرا وإن كان كل من التعلق والمقدور يطلق عليه الممكن والجائز (قوله لو وجب عليه شيء الخ) أي لوجب الوجوب بحيث صار الممكن لا يمتنع وجوده لا قلب الخ فغير القدم التالي والمعنى لوجب الوجوب أو الاستحالة كما قول المعتزلة قائمهم يقولون بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى وباستحالة الرقي بمقتلا قلب الممكن الخ وذلك لأن وجوب الواجب عندهم انما هو لكون الفعل حسنا عند العقل ومحذوراته بمعنى أن الحسن صفة نفسية كما أن استحالة المستحيل عندهم انما هو لكون الفعل قبيحا ومذموما لأنه بمعنى أن القبح صفة نفسية وإذا كان الحسن والقبح ذاتيين وما بالذات لا يتخلف لزم أن يكون الفعل الممكن المسبوق بالعدم إذا كان متصفا بالحسن أو القبح واجبا أو مستحيلا فيلزم قلب حقيقته من الامكان إلى الوجوب أو الاستحالة وذلك محال (قوله وذلك لا يقبل) أي لا يصدق به العقل ولا يقبله الذنطرية وليس للراداة أن يتصوره العقل لأن العقل يتصور الحال إذا حكم على الشيء فرع من تصوره فالأمر بذلك لمصرح الحكم عليه بالاستحالة وهذا في قوة الاستثنائية القائلة لكن انقلابه واجبا أو مستحيلا بطل فبطل ما أدى إليه في أنه يرد عليه أن قوله وذلك لا يقبل يقتضي أن استحالة الانقلاب أمر ضروري مع أنه نظري وذلك لأن إمكان الممكن صفة نفسية ومن المعلوم أن الصفة النفسية لا تقبل الزوال فلو اختلف بالوجوب لزم زوال الامكان التي هو صفة نفسية تزولها مستحيل وكذا يقال في انصاف بالاستحالة إلا أن يقل معنى قوله وذلك لا يقبل أي بعد التليل (قوله في اصطلاح المتكلمين) احتجز بذلك عن الممكن في اصطلاح المنطقيين فإنه يطلق بإزاء معينين أحدهما هذا ويسمى عندهم بالامكان الخاص وهو ليس بنسبة معتمة ولا واجبة بل جائزة أهمهم أن تكون واقعة أو غير واقعة كقولك كل نار حارة بالامكان الخاص وكل نار باردة بالامكان الخاص فالأول واقع والثاني غير واقع وثانيهما ليس بنسبة معتمة أهمهم أن تكون واجبة أو باقية واقعة أو غير واقعة كقولك أنه قادر بالامكان العام والنار حارة بالامكان العام الباردة بالامكان العام فالأول واجب والثاني واقع والثالث جائز غير واقع وقوله لا رخصة لاحدهما على الآخر فيرد على من يقول أن الممكن وإن صح وجوده وعنده لكن العلم أرحم وأولى به من الوجود (قوله فلا رجب عليه شيء من الممكنات) أي لذاته فلا ينافي ما من وجوب إثابة المطيع وتذويب المعاصي يقتضي الوعد * واعلم أن الوجوب يطلق على توجبه الأمر الجازم من الغير وعلى ما يترتب على تركه ضرر فلا يمتنع من متدبر في حقه تعالى إضافة إذا لا يتوجه عليه طلب من الغير ولا يباحه ضرر بترك شيء يطلق على ما اقتضت الحكمة وهو مراد المعتزلة فانهم يقولون إن كلاما من الصلاح الأصلح اشتمل على حسن ذاتي يقتضي فعله ولا بد أن كان العمل جائزا وسأتي رد مذهبهم (قوله كالكفر والمعاصي) أي خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالتها عليه تعالى لعدم الأمر بهما فليسا مراد به تعالى لأن الأمر يستلزم الإرادة بهما واقعا بقدر العبد بناء على أنه يخلق أفعال نفسه

والسنة فيها أحاديث
رسول الله ﷺ والأحكام
اتفاق العلماء على أن
التسبيح يصير متكلم
وأصله يمكن سميحا
صيرا متكلما لكان
أصم أحمى أبكم وذلك
قص والنقص عليه
تعالى محال لاحتياجه
إلى من يكلمه وذلك
يستلزم حدوثه وهو محال
(ص) وأما برهان كون
فعل الممكنات أوترا كما
جائز في حقه تعالى فلا أنه
لو وجب عليه تعالى
شيء منها عقلا أو
استحال عقلا لا قلب
الممكن واجبا أو
مستحيلا وذلك لا يقبل
(ش) لكن هو الجائز
في اصطلاح المتكلمين
وهو ما يصح في العقل
وجوده وعنده ولا
أرجحية لاحدهما على
الآخر فلا رجب عليه
شيء من الممكنات
كألوان مثلا عقلا أو
استحال في حقه
كالكفر والمعاصي عقلا

عندهم **(قوله لا قلب للممكن)** أى لقائه واجبا أى لقائه فان ذلك هو الذى لا يعقل أما انقلاب الممكن واجبا لغيره وهو تعالى بوقوعه فيقولون بوجوب ذلك لقائه بل لغيره وهو مراعاة الحكمة اذ مراعاتها واجب عندهم والوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالثبات وقلب الحقائق لا يلزم الا لو كان وجوبه ذاتا لا عرضيا وقد علمت أن وجوبه ليس لقائه بل للمسلمين مراعاة الحكمة فهو عرضي بخلاف الامكان فانه وصف ذاتي له لا يفارق وجوده بأن ذلك مستبني على وجوب مراعاة الصلاح والاملاح عليه تعالى وهو باطل بالادلة المقررة في علمها التي منها انه لو وجب عليه تعالى لما وقت محتدنيا وأخرى فليق الا الواجب لذاته فيلزم ما مر من قلب الحقائق ويعلم من هذا انه لا يجب عليه تعالى مراعاة ما اقتضته الحكمة خلافا للضرورة وان واقعهم عليه بعض أهل السنة كالسيد السقوي * الثاني انه يجوز أن قلب الله بعض الناس حارا أوجادا مثلا فقلب الحقائق ليس بمستحيل * وأجيب بأن الكلام ليس على عموم بل يخص قلب الحقائق الثلاثة ففى الواجب والجائز والمستحيل بعضها الى بعض بأن يقلب الجائز واجبا والمستحيل كائنا أوالواجب جائزا أو مستحيلا والمستحيل واجبا أوجائزا أما قلب بعض أفراد الجائز الى بعض فليس بمستحيل **(قوله وأما الرسل)** عطف على مقدر مخوف للعلم به تقديره أما الباري جل وعز فيجب في حقّه ويستحيل ويجوز ما ذكره وأما الرسل الخ وعبر بصيغة الجمع دون ذكر عدد لان ذلك بما أدى الى اثبات الرسالة لمن ليست له أو فيها عمن هي في قاتوران وردان عدد الانبياء مائة ألف وأربعمائة وعشرون ألفا لوعده الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر لكن الصحيح عدم حرهم في عدد قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا خلاف في الأحاديث في عددهم فقد روى ابن مردويه ما تقدم وروى أحد أن الرسل ثلثمائة وخمسة عشر وروى عنهم ثلثمائة وبعثهم وروى أن الأنبياء خمسة وعشرون ألفا وقال كتب الاحبار الانبياء ألفا ألف ومائتا ألف وقال مقاتل الانبياء ألف ألف وأربعمائة ألف وأربعمائة وعشرون ألفا ليدركوا الانبياء اما لكون مجموع ما ذكرنا بالرسول أوجب على التراخي كما مر * فان قلت أى فائدة في ذكر غيره عليها الصلاة والسلام من الرسل مع أن الإيمان به وبما جاء به يقين الإيمان بهم * قلت فائدة انه يحصل بالتفصيل زيادة إيمان لا يحصل مع الاجال وأيضا بالتفصيل هو المطلوب في حقنا لا إيمان فلا يكتفي فيها بالاجال **(قوله فيجب في حقهم)** مراده بالوجوب بما يأمي الشرعي وغيره فوجوب الامانة والتبليغ دليله شرعي وأما الصدق فثلاثة أقسام صدقهم في حكاية الكلام المتعلق بأمور الدنيا كقائم بوجاء عمرو وهذا داخل في الامانة فيكون دليله شرعا الثاني صدقهم فيما يلفونه عن الله تعالى من الاحكام ودليله شرعي أيضا الثالث صدقهم في دعوى الرسالة ودليله عقل بناء على أن دلالته للهجة على صدق الرسل عقلية وهو ضعيف أو وصى بناء على أن دلالته عليهم وضعية أى تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدى في كل ما يبلغ عنى وهو ضعيف أيضا وان كان هو ظاهر كلام المصنف فبإسنادى أو عاوى بناء على أن دلالة عليه عادية وهو الراجح فالوجوب أم شرعي أو عاوى أى مستندة للشرع أو العادة الجارية بأن تلك الهجة علامة على الصدق لا عقل على الصحيح وكذا يقال في المستحيل فاجوب بالشرع فصدقه مستحيل به وما وجب بغيره فصدقه مستحيل بذلك العبر على ما مر **(قوله الصدق)** أى في دعوى الرسالة وفيما يلفونه عن الله تعالى أما غيره فداخل في الامانة كما مر لا يقال الصدق فيما ذكر أيضا داخل فيها وكذا التبليغ فلا وجه لأفراد كل لناقول قد تقدم غير متان خطر الجهل في هذا الفن عظيم فلا يكتفي فيه بدلالة الالتزام غالبا **(قوله)** وهي كونهم لا تصدر عنهم مخالفة **(الخ)** هذا معنى قول بعضهم هي اصابهم عليهم الصلاة والسلام يحفظ الله سبحانه عواهم ويوطنهم من التلبس بمنهى عنه وقيل ملكة راسخت في النفس تمنع صاحبها من ارتكاب

لا قلب للممكن واجبا لا يتصور في العقل عدمه أو مستحيلا لا يتصور في العقل وجوده ذلك محال لا قلب للحقائق **(ص)** وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب في حقهم الصدق والامانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للعالم **(ش)** هذا هو النوع الثاني مما يجب على المكلف معرفة وهو ما يتعلق بالرسول عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجب في حقهم وما يستحيل وما يجوز في حقهم ثلاث صفات وهي الصدق أى كون جيع ما بلغوه عن الله موافقا لما في قص الامر والامانة وهي كونهم لا تصدر عنهم مخالفة سواء كانت محرمة أو مكرهة والتبليغ وهو إتمامهم وصلا للعالم جميع ما أمرهم الله

بإصالة اليهود يكتسبوا من حقا (ص) ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام أخذ هذه الصفات وهي الكتب والحياة بفضل شيء مما أنبأوا عنه نهى عنهم أوكراعتو كان شيء مما أسروا بتبليغه للخلق (س) هذا هو القسم (١١٥) الثاني من الأقسام الثلاثة التي يجب

على المكلف معرفتها

فحق الرسل عليهم

الصلاة والسلام وهو

مايستحيل في حقهم

وهو ثلاث صفات

أخذوا الثلاثة الواجبة

وهي الكذب وهو علم

مطابقة الحبر لما في نصه،

الامر، وهو ضد الصلة،

والطاقة ضد الامانة

والكفالة ضد التلف

(۱) (۲) (۳) (۴) (۵)

والله اعلم بالصواب

عليهم الصلوة والسلام
الحمد لله

ماهو من الاعراض
التي قد تحدث

البشرية التي لا تودي

إلى نقص في صراحتهم

العليه كالمرض وعقوه

(ش) هذا هو القسم

الثالث من الأقسام

الثلاثة المطلوب معرفتها

في حق الرسل عليهم

الصلاة والسلام وهو

مايجوز في حقهم فاحترز

بالاعراض عن صفات

الالوهية فلا تجوز على

الرسائل لان الحوادث لا

بیتلف بالقلم خلافا

لِنَصَارَى قُبْحِهِمُ اللّٰهَ

نَعَالِي فِي قَوْلِهِم بِالْاِتحَادِ

وقوله البشرية احتراماً

عن صفات الملائكة

لأنها لا تجوز عليهم

قوله التي لا تؤدي الى

قص في مراتبهم العلية

المنيات أى لا يتصور أن يكون عند الله الا كذلك فهي حيث تنبأ عن الصمت من ثم ليدكرها الصنف ومن ذكرها فنظر الى أن الامانة يستبرها على أهلها من قامت بها الصفة يستبرها من نفسها ومعها فان
الاضافة الى الله تعالى معتبرة في مفهومها دون مفهوم الامانة في معانيها ذاتا مختلفان اعتبارا **(قوله)**
بإمامه (اليهم) احتجز بذلك عما أمرهم الله بكتابه فيجب عليهم فيه الكتمان فان في الاسرار والاهتمام بمرسوما
ببليغ بل يكتمه وهو داخل في الامانة وما خبرهم الله في تبليغه فلا يجب عليهم فيمضيه فما بلغهم عن الله تعالى
ثلاثة أقسام اعلمت **(قوله)** فعل شيء المراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد **(قوله)** أو كراهة المراد
بها ما يشمل خلاف الاولى على القول بأفعيها فلا تفسر عنهم معصية صغيرة كانت أو كبيرة قبل البعثة أو
بعدها لا يقال لما قبل البعثة لا يوصف بكونه معصية ولا ناقول حوصور شعبيته مستحبة عليهم فان
قبله ان ثبت أنه عليه السلام توسأ مرة ومرتين مرتين والله شرب قالحوى كلها خلاف الاولى
أجيب بأنه صدر من ذلك التشرع أى لبيان ان النهى ضعيف لا شديد **(قوله)** وكنان شيء عمدا كان
أوسهوا وان كان الكتمان عمدا داخل في الحلية **(قوله)** علم مطايع الخبير أى نسبة الخبر الى نفس
الامر أى النسبة التى في نفس الامر أى عدم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية **(قوله)** من الاعراض
البشرية أى الاحوال التى تعيب البشر وهم بنو آدم سوا ذلك ليدور بشرتهم أى ظاهر جلدهم
(قوله) ونحوه كطخوع كلقوه **(قوله)** ولاننا في ذلك قوله عليه السلام أنا أشت عتري يعطى ويسقى
أى خلق في قوة الطعام والشراب أو يعطى ويسقى من طعام الجنة وشرابها لانه كان يحصل
له ذلك تارة ولا يحصل له أخرى فيجوع لاجل الأسى به **(قوله)** ومعنى قوله عندى فى أى ملاحظا
جلال رى وقلى متعلق به أو فى كنف رى وحفظه فالعندية مجازية **(قوله)** فاحتجز بالاعراض
عن صفات الاولية أى لان الاعراض خاصة بصفات الحوادث وأما صفاته تعالى فلا تسمى اعراضا
(قوله) فبعضهم الله بالتشديد والتخفيف والاسباب هنا الاول **(قوله)** فى قولهم بالاحاد أى اتحاد جزء الله
وهو العالم بجسديسى عليه السلام يبرون عن ذلك بقولهم اتحاد الاوهوت بالنسوت ومزاجهم باللاهوت
الله أى بصفته وبالنسوت جسديسى عليه الصلاة والسلام وتضم تمام الكلام على ذلك **(قوله)** عن
صفات الملائكة كعدم الله كورقوا الاوهوت فلا يجوز على الرسل الاضاف بذلك وكذا عدم الاكل والشرب
والنكاح فان ذلك لا يجب فيهم خلافا لجهة العرب الذين يزعمون ان الرسول لا يكون الاصفة
الملكية فلا يأكل ولا يشرب ولا ينكح **(قوله)** احتجزوا عما نهى عنه كالكذب والكفر فيه نظر لان
الاحتجاز عن ذلك مستفاد من الامانة والصدق اذا تنافى الكذب معلوم من الصدق وانتفاء الكفر ونحوه
من الامانة فيصير في الكلام حينئذ تكرار فلا حسن أن يقال احتجازا عن عدم كمال العقل والله كماله واللفظة
وقوة الرأى وعدم السلام من كل ما ينفر كدانة الآباء وعبر الامهات والفظور والفاظا والعيوب المنفرة
كالبرص والحذام ونحو ذلك والامور الخفية بالرموزة كالا على طريق وحرف الدينية كالجمامة وكل
ما يحل بحكمة البعثة من أداء الشرائع وقبول الامامة **(قوله)** النكاح ولا يجوز عليهم الاحتكام الصادر من
السيطان وأما خروج النى لامن الشيطان بل من امتلاء الاوهية مثلا جازع عليهم ومنهم في ذلك كل من
ورث مقامهم من أهمهم وكان الاولى أن يقول كالنكاح الخ فان نحو المرض لا ينحصر فيأذكر **(قوله)** ولم
يصدقوا أى بان كذبوا أى قالوا بما يوافق الواقع سواء وافق الاعتقاد لا وانما قلنا المراد بعدم الصدق
الكذب ولم نجعله على ما يشمل الكذب والواسطة على منبج المعزلة لعدم صحة الملازمة حيث نادا ليزمهم
عدم الصدق على هذا القول الكذب لشموه ما وافق الواقع ونائب الاعتقاد فان ذلك ليس بصدق

كلاهما في الكفر والفسق والمنكر

فَأَسْتَبِشُوا شِرْكَاءَ وَهَيْبَتِ رَبِّهِمْ كَذَبُ الْكَافِرِينَ

ولا كذب ولا يلزم على تقدير كون خبر الرسول من هذا القليل كذب خبره تعالى اذ تصديق الله اتمامه
 باعتبار الواقع وهذا قياس استثنائي ذكر شرطيه وحذف استثنائته القاطعة لكن الكذب باطل فبطل
 المقدم وهو عدم الصدق ثبتت حقيقته وهو الصدق اذ لا واسطة بينهما على الصحيح وهو المطلوب وقوله لزوم
 الكذب في خبره أي الحكمي المنزلة لم يلزم الحقيقتي وقوله لتصديقه تعالى لم أي اخباره عن صدقهم فيها
 أخبروا به من كونه سلاطين عنه اذ التصديق الاخبار عن الصدق وهذا دليل على الملازمة في الشرطية
 ونظير ذلك ما إذا ادعى شخص انه رسول للملك ولم يصدقه لرسول البهم بل قال امد لك على أن الملك أرسله
 فيقول دليل أن الملك يخافه بأنه يقوم ويقعد ثلاث مرات ثم يجتمع الجميع عند الملك فيطلب منه
 الرسول ذلك فيقوم ويقعد فلهذا دليل على أنه أرسله كأنه قال صدق هذا الرسول فيما يلحقني فلهجرة
 نبي يظهرها على أيدي الرسول كقيام الملك وقعوده وهذا الكلام مبني على القول بأن مدلول
 للجزء الاخبار عن صدق الرسول حتى يلزم على تقدير عدم الراسخ نفس الامر كذبه تعالى في خبره أما على
 القول بأن مدلولها انشاء وهو طلب تبليغ الرسالة فلا يلزم على تقدير عدم الراسخ نفس الامر الكذب في
 خبره تعالى لان الصدق والكذب من أوصاف الخبر لا الانشاء بل اللازم حينئذ وجود الدليل بدون مدلوله
 (قوله البازلة منزلة قوله الخ) ظاهره يقتضي أن دلالة للجزء على الصدق بوضعية لانه شرطية القول وهو
 انما يدل بالوضع ويحتمل انه أراد أن دلالتها عقلية أي انها تدل عقلا على صدق الآتي بها لان الله تعالى ما لا يوجد
 ذلك الخلق على يد الرسول الا سر يد تصديقه بورد ذلك بأن ذلك ليس بلازم عقلا لان إيجاد ذلك الخلق
 لا يدل عقلا على كونه أراد به تصديق الرسول وانما يدل عقلا على كونه تعالى أراد وقوع ذلك الخلق مجردا
 عن ارادة التصديق والصحيح كإسار أن دلالتها عادية لا قال الامر العادي يجوز تخلفه عن المجزأة لا تقول
 عدم جواز التخلف لان في كون ذلك الامر عادي لا يجوز أن يكون مقطوعا به بحسب العادة ويجوز تخلفه
 عقلا اذ لا يلزم من قطع العادة بوجوب شيء عدم جواز تخلف عقلا لا ترى أن كون الجبل سجرا أمر عادي
 ولا يلزم من قطع العادة بوجوب ذلك عدم جواز تخلف عقلا بل يجوز عقلا أن يكون ذهباً بمعنى أن الله تعالى
 لو خلق ذهباً من أول الأمر لم يلزم عليه فساد وكذا ما نحن فيه فالولي المجزأة تدل على الصدق لم يلزم
 عليه فساد فلا يلزم من جواز التخلف عقلا كون اللازم عقلياً بل يجوز أن يكون عادياً كما علمت
 دعواهم الرسالة وفيما يلغونه (الخ) وأما ما عد ذلك فهو داخل في الامانة كما (قوله أي خلقها الله تعالى)
 اعترض بأنه سيذكر من المجزأة عدم احواق الثوار لآبرهم عليه السلام والعلم ليس مخلوقاً إلا بواجب
 بأن المراد بعدم احواق برود قاله أرسلته منها أو نحو ذلك (قوله مقرون بالتحدى) يطلق التحدى
 على دعوى الرسالة فقط وأحكاما كتلبه بتمسك الرسالة فان الخوارق التي ظهرت على يده ^{عليه السلام} بعد
 الرسالة لم تخارن دعواها لكنها قارنت تلبس بذلك المنصب يطلق على دعوى كون الخارق دليلاً على
 الصدق وهو الذي يقتضيه كلام الشارح الآتي لكن الأول أولى كإسار في يطلق على طلب المعارضة عليه فلا
 يسمى مجزأة الاثر أن ائمه طلب المعارضة لآله قال تعالى فأتوا يسور من مثله قل فأتوا بمسور مثله قل
 إن اجتمعت الانس والجن الآية وهذا أنقص من الثاني والثاني أنقص من الأول (قوله فاجاز الكذب
 في حق الرسل) بأن لم يكن لرسالي نفس الامر (قوله الكذب على الله تعالى) أي لان خبره تعالى لا يكون
 الاعلى وفق علمه فيكون صادقا ويكون ضده هو الكذب مستحيلاً بآياته أن كل عالم يصح أن يخبر على وفق
 علمه وكل ماصح أن يتصف به بل وعلا وجهه فيكون اضافة اذ لا خبر على وفق علمه الذي هو معنى الصدق
 واجبا واذا وجب الصدق استحالة ضده وهو الكذب وأيضا لو قبلت ذاته العلمية الكذب لكان واجبا له
 لاستحالة اضافة فعل وعبر مجاز فيكون ضده وهو الصدق مستحيلاً كذلك باطل لما علم من وجوب اضافة

النازلة منزلة قوله صدق
 عبدي في كل ما يبلغ عني
 (ش) هذا هو التليل
 على صدق الرسل عليهم
 الصلاة والسلام في
 دعواهم الرسالة وفيما
 يبلغونه به صدق ذلك لى
 استلقى وحاصل هذا
 البرهان أن المجزأة
 التي خلقها الله تعالى على
 أيدي الرسل وهي أمر
 خارق للعادة مقرون
 بالتحدى مع عدم
 المعارضة تنزل من مولا
 جل وعز منزلة قوله تعالى
 صدق عبدي في كل
 ما يبلغ عني فلو جاز
 الكذب في حق الرسل
 لجاز الكذب في حق
 مولا ناجل وعز لان
 تصديق الكذب كذب
 والصكذب على الله
 تعالى محال

تعالى يعلم لا يتأخر ويكون العالم بالشيء يستحيل أن يخبر على وفق علمه الذي هو معنى الصدق معلوم بالظن بالضرورة * فان قلت إنه لا يلزم من كون الخبر على وفق العلم أن يكون صادقا فان الواجب لنا قبح خبر مختلف ماعلم فلا يلزم العلم من الصدق * قلت الكلام في الخبر بالنسب للولي ولا شك أن ذلك لا يكون الا على وفق العلم الخلو لم يكن على وجهه من النقص والنقص عليه تعالى بحال وهذا لا ينافي أن الكتب بجمع الطرق حتى غيره لعلم استحالة النقص عليه (قوله لا يلزم يندفع) أي زيادة على ما وقع ونقص عن مظاهر أن من لوازم الكتب أن يندفع النقص وليس كذلك بل قد يكون خبرها كأن يخبر عن شيء يقع أصلا فكان الاولى أن يقول لانه قيمة الآن يقال مراده بل زيادة على ما في الواقع ونقص الأمر أهم من أن يكون بزيادة لفاظ على ما وقع أو نقص عنه أو غير ذلك مراده بالنقص القيمة أي عدم الكمال وهو من عطف اللازم على اللزوم لان من أخبر بما لم يقع فهو ناقص وليس المراد به نقص اللفاظ المقابل لزيادتها (قوله كنع الماء) أي حين عطشت الصحابة رضى الله عنهم فأمر عليه السلام بإحضار ماء فحضر ووضع يده فيه والاصح أنه إيجاد معلوم بالنسبة لغيره لا يكون هذا المعجزة لا يصح الانباء على التفسير الثاني للتحدي أي دعوى كون الخارق دليلا على الصدق لاعلى الاول أي دعوى الرسالة لتقديم دعواها على ذلك الخارق (قوله ويخبره) كالشعيرة أي خفة اليد يقال الشعيرة ويقال لها أيضا أبو مسلى لانها تسمى الناس على أشغالهم وذلك كما يضطر الحواة وغيرهم من أرباب اللهو وإنما كان معتادا لانه مجرد صنعة كل من علمه عرفه (قوله وهو ما يقدم الخ) هذا معناه في الاصطلاح أمافي اللغة فهو التأكيّد والتأسيس من رخصت الحافظ قوي ينعوا أسسته (قوله وهو ما يقدم بجهة الانبياء) أي سواء قام بالتي أم يفهره كالنور التي ظهر في جبين عبدالله رضى الله تعالى عنه والد نبينا عليه السلام وكالأمور التي كانت تراها أمهرضى الله تعالى عنها حين جلها به عليه السلام (قوله أي لم يدعوا دليلا على صدقهم) يؤخذ منه أن التحدي دعوى الخارق دليلا على الصدق كما صرح به المصنف في شرحه وعليه فلا يخرج الكرامة من نهر في المعجزة الانباء على ما ذكره من أن الاولى لا تتحدى بالكرامة وهو أحد قولين في المسئلة والصحيح أنه يجوز أن يدعى الولايه يتحدى بالكرامة أي يدعيها دليلا على صدقها يقول أن الولي لله تعالى وآيتولاين أن ينفق البحر مثلا ويعلم أن تفسولي بخلق علم ضروري له بذلك وسينفذ لا تفرق للمعجزة من الكرامة الابدعوى الرسالة فقط وعلى هذا يكون نهر في المعجزة المذكور شاملا للكرامة فان كاد أمخارق للعادة مقرون بالتحدي أي دعوى الخارق دليلا على الصدق فلو فسر التحدي بدعوى الرسالة لكان أولى لخروج الكرامة حيث نمن نهر في المعجزة على كل من القولين المذكورين والحاصل أن الأمر الخارق للعادة ستة أقسام المعجزة قوي المقارن لدعوى الرسالة أي التي يظهر بصدقها وان لم يقل أي تصدق هذا الخارق والارهاص هو ما يظهر قبلها والكرامة وهي ما يظهر على يد صيغها الصالح المعونة وهي ما يظهر على يد المومنين عليها من شدة مثلا والاستدراج هو ما يظهر على يد فاسق خديعة ومكرا به والاهانة وهو ما يظهر على يده تكديله كمثل مسيلة الكذاب في عين أعور فسميت الصحيحة (قوله واحتز بقوله مع عدم المعارضة الخ) لا يخفى أن هذا مستغنى عنه بقوله خارق فان الخارق الذي أقم دليلا على الصدق لا يمكن معارضته * واعلم أن عدم المعارضة شرط اذا كان المعارض غيري أما اذا كان المعارض نبيا فلا يصر في كون ذلك الخارق معجزة (قوله وأما برهان الخ) هو قياس استثنائي ذكر شرطيه وحذف استثنائيه الثالثة لكن التالي هو انقلاب الحرم والمكروه مطاعة باطل فبطل المقدم وهو الحلية ثبت ضده وهو الامانة ولما كانت اللزوم في الشرطية نظرية بينها بقوله لان الله تعالى أمرنا بالاعتناء بهم الخ أي فيكون جميع ما يصدر عنهم مأمورا به من الله تعالى وكل ما أمر به تعالى لا يكون الا طاعة لانه لا يأمر بالقضاء ولم يبين

لا يلزم يندفع نقصه وتعالى
اتبع من النقص وقوله
في حد المعجزة أمر يتناول
افضل كنع الماء مثلا
من بين الأصابع وعدم
افضل كنعما حواقي النار
مثلا لإبراهيم عليه الصلاة
والسلام وأختر بالمعجزة
من المعتاد فانه يستوى
فيما الصادق والكاذب
ومن المعتاد السحر ونحوه
وأختر بقوله مقرون
بالتحدي بما لم يقارنه
محد كالارهاص وهو ما
يتقدم بجهة الانبياء
وكرامات الاولياء فانهم
لم يتحدوا بها على أحد
أي لم يدعوا دليلا على
صدقهم وأختر بقوله
مع عدم المعارضة من
أن يقول آية صدق كذا
فيعارضه من يكذب
بمثل ذلك

(ص) وأما برهان
وجوب الامانة عليهم
الصلاة والسلام فلانهم
لو اتوا بفعل محرم أو
مكروه لا تقبل الحرم أو
المكروه مطاعة في حقهم
عليهم الصلاة والسلام

بطلان الاستثنائية لظهور مودع لان الشارع نهى عن الحرم والمكروه وكل ما نهى عنه لايصلح أن يكون في حال كونه منهيًا عن طاعة أي مأمور به لان كون الشيء الواحشيًا عن مأمور به من جهة واحدة محال بالضرورة وقد علم من هذا أن بيان الملازمة وبطلان الاستثنائية شرعي فيكون الدليل المذكور شرعيًا لاعتقاليًا قسميته بها على طريق التسامح لانه لا يسمى بها ما بقية الاما كانت مقدماته كلها عقلية كبرهان السبق المتقدم فانه علق بناء على الضعف من أن دلالة المجزأة عقلية ولنا قال في الكبرى ويستحيل عليهم الكذب عقلًا والمعاصي شرعًا لكن لما كان هذا الدليل قويا أشبه ما مقدماته عقلية عبر بالبرهان وانعترض بعضهم على الملازمة في الشرطية المذكورة بأنه لا يلزم على ما ذكر انقلاب الحرم أو المكروه طاعة إذ لا يلزمنا اتباعهم الا في ما نبيّن لنا أنهم يلقون من الله تعالى لاني جميع ما يفعلونه الا ترى أن أفعالهم الجبلية لا يلزمنا اتباعهم فيها ورد بأن المراد أفعالهم وأفعالهم ما عدا الجبلية كما كان غير جليل فتعذر متعبدون به محمومًا كإدلال عليه الكتاب والسنة والاجماع فلو كان منها شيء لا تقلب طاعتها وهو ظاهر (قوله ان الله تعالى أمرنا الخ) ان كان الضمير لهذا الامة ورد عليه أنه لا يلزمنا الاقتداء بغيره عليه السلام كعيسى وموسى فلا يصح قوله بالاقتداء بهم الا أن يجاب بأنه معنى على أن شرع من قبلنا شرع لنا فيها لم يرد عن نبينا وموسى أي ما لم يردنا نسخ وهو مذهب المالكية الذين منهم الشارع وقول ضعيف عند الشافعية وان كان لجميع المكلفين من هذه الامة وغيره على سبيل التوزيع أي كل أم متعامرة بالاقتداء بنبيها صرح ذلك ان ثبت عن الشارع أن شرع الامم السابقة في وجوب الاقتداء بهم كشرعنا ولا يكتفي في ذلك بكون الاصل مساواة الانبياء في الاقتداء بهم لنبينا عليه الصلاة والسلام حتى ثبت خلافه لان المدعى وجوب الاقتداء فلا بد فيه من القل لأصل الاقتداء حتى يكتفي فيه بالأصل المذكور (قوله في أفعالهم وأفعالهم) أي يقررون رأتهم أي سكتهم على الفصل إذ لا يقررون أحدا على خطأ أو أمراده بالأفعال ما يشمل التقريرات والمراد بالأفعال ما عدا الجبلية كالقيام والقعود والمشي لانهم تعبد بها كما في (قوله لكنا مأمورين الخ) لا يخفى أن تقريره مخالف لتقرير المصنف لان الملازمة في كلام المصنف بين الخيانة وانقلاب الحرم والمكروه طاعة والشارح جعلها بين الخيانة وكوتا مأمورين بالحرمات والمكروهات والخطب يسر لان كوتا مأمورين بمأذكر لازم للانقلاب وقوله كوتا مأمورين الخ بيان للاستثنائية القائلة لكن كوتا مأمورين بالاقتداء بهم في الحرمات والمكروهات باطل وقوله تعالى دليل لما وقوله أما كوتا مأمورين الخ بيان للملازمة في الشرطية وقوله سوى ما ثبت اختصاصهم بغيره إشارة الى أن الاصل عدم الاختصاص وهو كذلك فليس للمكلف منا أن يتوقف لاحتمال الاختصاص بل يتبعه عليه الصلاة والسلام في أقواله وأفعاله حتى يثبت أنها من خصائصه عليه السلام والباء في قوله به داخلة على المقصور أي سوى ما ثبت أنه مقصور عليهم لا يتعداهم الى أهمهم كمنكاح أكثر من أربع حواثلنا عليه السلام (قوله قل ان كنتم تحبون الله) ان كان الخطاب لعموم الامة فالاستدلال بالاية ظاهر وان كان لقوم مخصوصين كما روي عن الحسن أن قوما قالوا يا رسول الله انما يحب الله انما يحب الله انما يحب الله فالاستدلال بهما من جهة أن العبرة بصوم اللفظ بخصوص السبب لوجود المعنى المذكور وهو ان محبة تعالى نوجب اتباع حبيبه عليه السلام في جميع الامهات والمطابين وغيرهم وكذا يقال في كل خطاب لاول الامة (قوله قد علم من دين الصحابة) أي طر يقيم وعادتهم وكان الاولى عدم التفرع لان هذا دليل بان معطوف على قوله كتاب الله تعالى كأنه قال كتاب الله تعالى وفعل الصحابة (قوله دون توقف) أي متى أمرهم بفعل شيء امتثلوه وهذا بالنظر للمغالبة لا للتوقف منهم التوقف كما وقع في غزوة الفتح حين أمرهم بالفطر في رمضان فاستمروا على الامتناع فتناولوا الفتح وشرب فشربوا وكما وقع في غزوة الحديبية أنه

لان الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم لا بأسًا بله بخل محرم ولا مكروه وهذا بينه هو ربه ان وجوب الثالث (ش) أي الدليل على وجوب الامانة للرسول أنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لكننا مأمورين بالاقتداء بهم فيه وكوتا مأمورين بالحرمات والمكروهات لا يصح شرعًا لقوله تعالى قل ان الله لا بأس بالفضائح فيكون فعلهم كذلك لا يقع وأما كوتا مأمورين بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم سوى ما ثبت اختصاصهم بغيره فليدله كتاب الله تعالى قال تعالى في حق نبينا محمد عليه السلام قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقال تعالى واتبعوا لعلمكم تهتدون وقال تعالى ورحتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة الذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي أي غير ذلك قد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه عليه السلام دون توقف

ﷺ أمرهم بالتحرف فلم ينحروا إلا بعد فعله ﷺ وذلك أنه ﷺ قال لهم قوموا فاحرروا واحلقوا
 قال الزاوي فوالله ما قام منهم أحد حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة رضي
 الله عنها فذكر لها ما في من الناس فقالت أم سلمة يا بني الله أحب ذلك أن يخرج ولا تكلم أحدا حتى تفعل
 ذلك يخرج فحضر بيده ودعا حادثة فلما أراد ذلك قاموا فاحرروا وجعل بعضهم يخطي بعضا حتى كاد بعضهم
 يقتل بعضا كما في البخاري واعتصموا عن توقعهم بأوجه منها أنهم حلوا الأمر على التذنب وقيل أنهم
 بهم ضرورة الحال فاستغرقوا في التفكير فيما وقع لهم في ذلك الفزع والمشقة وذلك أنه ﷺ
 قدم هو وأصحابه معتمرين ونزلوا بأقصى الحديبية فجمعهم للمشركين من دخول مكة فأسل ﷺ
 عثمان بن عفان بكتك لأشرف قرين يعلمهم أنه إنما قدم معتمرا لا لافتنهم على أن لا يدخل
 مكة هذا العلم ثم رى رجلا من أحد القرينين الآخر فكانت معاركة بالنبل والجمرة فأسك رسول
 الله ﷺ بعضهم وأمسك الكفار عثمان فطاع أليس أنهم قتله ورفع به صوته فقال رسول الله
 ﷺ لا ينبس حتى تاتى الحرب أي نهمل قتالهم ودعا الناس تحت الشجرة للبيعة على الموت
 أو على أن لا يغروا وقت الحرب فاجبوه على ذلك فلما سمع المشركون بالبيعة خافوا فأسلوا رجلا
 منهم معتمر بأن أصحابه جبروا وأن القتل لم يقع إلا من سفاهتهم وطلب أن يبعث إليهم من أمرتهم فقال
 ﷺ إني غير من سلمهم حتى أرسلوا أصحابي فقال ذلك الرجل أنصتوا فبث لي قرين فأسلوا
 عثمان وجاعة من المسلمين وقع الصلح بين النبي ﷺ وبين ذلك الرجل على شروط وهي أن
 يوضع الحرب بينهم عشرين وأن يؤمن بعضهم بضمان يرجع عنهم عامهم هذا يأتي معتمرا في العلم
 القابل وإن يرد إليهم من جاء منهم وأسلم وأن من جاءه من تبعه لم يردوه اليك م كتب لهم على بن أبي طالب
 بذلك كتابا ففكره المسلمون هذه الشروط وقالوا يا رسول الله أنكتب انأرد ولا يردون قال نعم إن من
 ذهب منا إليهم فأبده الله ومن جاء منهم ينال فيجعل الله له فرجا وغرجا بعد الصلح قال ﷺ
 لصعبه قوموا فاحرروا وكر ذلك فلا تظفروا فقوموا فدخل على أم سلمة فقال هلك المسلمون أمرتهم أن يحلقوا
 وينحروا فلم يفعلوا فقالت لها يا رسول الله لأتلهنهم فأنشئ عليهم هذا الصلح بغير فتح يخرج فاحرروا إلى آخر
 ما تقدمه جواز الصلح بشرط ردمن جامعا مسوخ عند أبي حنيفة وقال باقي الأئمة غير منسوخ فيصح
 شرط رد ذكر بالغ عاقل لأمراة (قوله وهو) أي ما ذكر من الآيات وما علم من دين الصحابة الخ دليل
 قطي الخ ويعتدل أن الضمير لا يتبع الصحابة ﷺ من غير توقف (قوله وإن أضلهم) أي
 الرسل إذ لا فرق في ذلك بين نبينا ﷺ وبينهم عليهم أفضل الصلاة والسلام فلا ريد أن المناسب
 لما قبله أن يقول لأن أضله بالأفراد (قوله أو أقل ذلك) أي الترتيب المقصود من قوله قربته (قوله وتأهيك
 الخ) يستعمل اسم فاعل بمعنى كافك ومصدر بمعنى حبسك قال يس وهو المراد هنا اه والظاهر أنه
 يصح لردة الأول أيضا واعتراض كلام الشارح بأن قوله وتأهيك بمنزلة يثاق قوله ساقا والله أن قصدوا به
 التعليم فإن ذلك يقتضي التقليل وهذا يقتضي التعظيم وهو أجيب بأنه لا منافاة لأن الأول بحسب الكم أي العدد
 إذ الفعل الواحد قد يشهد على قرب مستندة كالأكل فله يقصد به التثنية وإقامة البنية والتقوى
 على العبادة وغير ذلك ولأنك إن قصد التشرية للغير قابل بالنسبة لنفسه من تلك الترتيب والثاني بحسب
 الكيف كالتقوى وقوله بمنزلة أي يرتفعان بنية التعظيم (قوله لو لم يبلغوا السمو) هذا قياس
 استثنائي حنف استثنائية القاطلة لكن كتابهم باطل وقوله ولو كنه وأدليل تلك الاستثنائية وهو قياس
 استثنائي أيضا حذف استثنائية القاطلة لكن كونها أمور بن الاقتداء مهم في ذلك باطل ذكر دليلها بقوله
 والله تعالى لا يأمر الج ولا يخفي أن هذا التقرير مناسب لتقريره هو للدليل السابق حيث جعل الالتزام

على عصمته من جميع
 للعاصي والمكروهات
 وإن أضلهم عليهم
 الصلاة والسلام دائرة
 بين الواجب والمنسوب
 واللبح وهذا بحسب
 النظر إلى الفعل من
 حيث ذاته وأما بالنظر
 إليهم حيث عوارضه
 فالحق أن أضلهم دائرة
 بين الواجب والمنسوب
 لأن المباح لا يقع منهم
 إلا على وجه يكون
 قربا وأقل ذلك أن
 يقصدوا به التشرية
 الغير وذلك من باب
 التعليم وتأهيك بمنزلة
 وقوله وهذا بينهم
 برهان وجوب الثالث
 أراد بالثالث التبليغ
 وذلك لأنهم لو لم يبلغوا
 لكتنوا ولو كتموا لكتنوا
 ما موزين الاقتداء بهم
 في الكتاب والكتابان
 محرم ملعون فاعله والله
 تعالى لا يأمر بمحرم ولا
 مكروه فله يقصد منهم هذا
 معنى قوله وهذا بينهم
 برهان وجوب الثالث

بين الخبايا كونه متأمورا بين الاقتداء بهم في المحرمات والمكروهات والمناسبات لغير المصنف أن يقال
لو كانوا بكتبان شئ مما أمروا بقلبه لا قلب الكتبان طاعة لا مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم
وأفعالهم ولا يأمر تعالى بحرم ولا مكروه لكن كون الكتبان طاعة باطل لأنه محرم باجتماعه
علت هذا تم أن المراد بقول المصنف هو هنا يعني الخلل في طاعة في التورير فقط لا المانع في الآيات لأن هذا
الدليل مغاير للدليل السابق من وجهين الأول أن مقدم شرطية الأولياتها أهم من مقدم شرطية الثاني
وتاليها وذلك أن مقدم شرطية الأول لو تأويله محرم أو مكروه ومقدم شرطية الثاني لو كانت أو خبايا أعم
من الكتبان لا يلزم من الكتبان الخبايا دون العكس وتالي شرطية الأول كون المحرم أو المكروه طاعة
وتالي شرطية الثاني كون الكتبان طاعة ولا يخفى أن الأول أعم من الثاني لوجوه الثاني أن نتيجة الأول وهي
لم يغزوا أحسن من نتيجة الثاني وهي لم يكتسوا اذ كمال صدق لا خبايا صدق لا كتبان وليس كمال صدق
لا كتبان صدق لا خبايا وإذا تأويل الدليلين فهاذا كرم يمكن أحدهما عين الآخرة قوله بعينه في التورير
فقط كما سبق وكذا يقال في العبيدة هل تقرر الشارح السابق (قوله أو أماديل جواز الخ) صبر بالدليل دون
البرهان وإن كانت مسلمة عقلية لغير الدلائل (قوله الأعراض البشرية) إل فيها العهد والمعهود ما تقدم
وهي التي لا تؤدي إلى قص شرعا أما التي تؤدي إلى قص شرعا كالمكروهات والمكروهات أو عرفا كالبغايا
والبرص ونحوهما من كل منفرة فممنوعة في حقهم أما المتناع الأولى فدليلة ماسية وهو دليل الإمامة أي العصمة
وأما المتناع الثانية فدليلة أن فيها تنفيرا وذلك بحمل بحكمة الرسالته في تبليغ الشرائع (قوله فمشاهدت وقوعها
بهم) من إضافة الصفة للوصف أي فوق وقوعها بهم أي وجودها يصدم المشاهد وهذا إشارة إلى قياس
اقتدائي من الشكل الأول حذف كبراً وكيفية تركيبة أن تقول الأعراض البشرية يشهد وقوعها بهم وكل
مشاهد الوقوع جائز فالأعراض البشرية جائزة وبيان الكبرى أن الوقوع يستلزم الجواز والضروري
ضروري فهو محتمل تقرر استثنائيان قول لو لم تجز الأعراض البشرية في حقهم لما وقت بهم لأن
ملا يجوز لا يقع لكن التالى باطل لمشاهدة وقوعها بهم فبطل المقدم وهو عدم جواز الأعراض البشرية
فثبت تنقيح وهو جواز وقوعها بهم وهو المطلوب (قوله أما التعظيم أجورهم) * فان قلت أن الملوك يجوز
أن يعظم أجورهم بدون وقوع تلك الأعراض كلرض * قلت لا يستل عاصف فذلك حكمته لانهما
(قوله أول للشرع) أولى كلامه مائة خلو تجوز الجمع وقوله أول للشرع أي التصبر أي تصبر غيرهم من الام
عن الدنيا بضم الفال وكسرها والمراد بها الأموال وتوابعها كالجواهر والنخز والافتة بحيث يحسدون
الراحة والذرة عند فقدها أماني قوله وعدم رضاه بها دار جزاء والمراد بها ما بين السماء والارض أو جزاء العالم
وقوله والتبني أي تنبيه غيرهم أي جعله متبها أي متيقظا تحس أي حقارة قدرها وقوله باعتبار أحوالهم
متعلق بكل من التسليم والتبني والمراد بالاعتبار حيث نشد التفكير والنظر والملاحظة أي يتسلى ويتنبه
لما ذكر بسبب الملاحظة لأحوالهم من مقاماتهم لشأنهم مع أنهم أعباءة تعالى وأصفاؤه وقرر شيخنا
أنه متعلق بقوله وعدم رضاه والمراد بعدم الرضا الكراهية أي أن الله تعالى يكره أن تكون دار جزاء لهم
وكراهية ذلك من قوله باعتبار أحوالهم أي مقاماتهم ومراهم فمن كانت مرتبة عالية كرهها له كراهة
شديدة ومن كانت مرتبة سافرة كرهها له كراهة غير شديدة كذا في الكراهة متقاربة اعتبار أي بحسب
تفاوت أحوالهم عليهم الصلاة والسلام ويصح أن يكون متعلقا بكل من الأفعال الاربعة على وجه
التنازع (قوله لمن عاصروهم) جواب عما يقال إنهم شاهد ذلك فكيف يقول المصنف فمشاهدت وقوعها
بهم الخ يمكن أن يكون مراده بالمشاهدة ما يشمل المشاهدة حكما كالبوغ بالتواتر المذكور (قوله
وليس بعدا ميار) أي وأتواتر فالمراد بالجمع لمن شاهدوا الثاني بل لم يشهد (قوله لأنهم عليهم الصلاة والسلام

(ص) وأماديل جواز
الأعراض البشرية
عليهم فمشاهدة وقوعها
بهم تعظيم أجورهم
أول للشرع أول للشرع
عن الدنيا والتبني تحس
قدرها عند الله تعالى
وعلم رضاه تعالى بهادار
جزاء لا نبياته وأوليائه
باعتبار أحوالهم فيها
عليهم الصلاة والسلام
(ث) يعني أن دليل
جواز الأعراض البشرية
على الرسول عليهم الصلاة
والسلام مشاهدت وقوعها
بهم لمن عاصروهم بوغ
ذلك بالتواتر لغيره وليس
بعد العيان بيان لأنهم
عليهم الصلاة والسلام

مرضوا أو كانوا مرضوا من فوات وقوع الاعراض بشر يقبهم فمن ذلك عظم أجروهم في مرضهم وأدنى الخلق لهم ولهذا قال **عليه السلام** أشدكم بلاد الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وذلك **عليه السلام** (١٢١) يصل اليه وانتوا اختيار موافقوا قدر

على اصال ذلك اليهم
دوت واسطة ومن
القوائد تخرج
الاحكام كاعرفنا احكام
السهو في الصلاة من
سهو نينا ومولانا محمد
عليه السلام وكيف تؤدي
الصلاة في المرض
والخوف من فعله **عليه السلام**
عند ذلك ولا يقال أن
ذلك يحصل بقوله **عليه السلام**
لانه يقال في الجواب لو
بينه **عليه السلام** بالقول
لكان التي زل به
السهو والمرض يتكف
خلاف ذلك لانه يقول
لو بينه **عليه السلام** في المرض
فصل بالسوا نحو هذا
وهذا ما ظهر للوقت
ومن فواتها أيضا
التسلي عن الدنيا أي
التصبر ووجود الذة
والراحة عند فقدها
ومن فواتها التنبه
لحسنة قدر الدنيا عند الله
بما يراه العاقل من
مقاساة هؤلاء السادة
الكرام خسران الله
فعلى من خلقه
لشدائدها وأعراضهم
منها وعن زخرفها التي

مرضوا) لتليل وقوع مطلق الاعراض بهم أي الدليل على وقوع مطلق الاعراض بهم أنهم مرضوا الخ
لان ثبوت الجزئي يدل على ثبوت الكل * واعلم أن المصلي بتلك الاعراض غواهم فقط أما بوطانهم
فلا تصيبهم ولا تمنع قطعها بالرب سبحانه وتعالى (قوله) أشدكم بلاد الانبياء أي مصيبتهم وامتحان الانبياء
لما خصوا به من زيادة قوة النفس ولان نعم الله عليهم أكثر والبلاد في مقابلة التحرف كانت نعم الله عليه
أكثر كان بلاؤه أشد ولذا موضع حد الحر على العبد وكان على النبي **عليه السلام** من التشديدات في
التكليف سالم يكن على غيره وقوله ثم الاولياء أي بنم التي للتأخر لان رتبهم بعيدة عن رتبة الانبياء
* وسبب صبرهم أنهم نورة يلاحظون ثواب الله فيسبون ألم البلاد ونورة يلاحظون عظمة الملمى بوجاله وكاله
فيستغرقون في مشاهدته فكلا يشعرون بالألم والمراد بالاولياء اكابر منهم لاجل أن يغابر قوله ثم الامثل
فالامثل إذ بعض الامثل اولياء أيضا والامثل بمعنى الفضل والاقراب الى الخير وأما ان القوم خيارهم
قال القشيري فكل أحد ليس أهلا للبلاد الا بالاولياء فاما الاجانب فيتجاوز عنهم ويحلى سبيلهم
للاكرامتهم ولكن لحقارة قدرهم وروى أنه **عليه السلام** أراد أن يزوجه امرأة بجملة فقيل أنها لم تعرض
فأعرض عنها وتزوج عمار بن ياسر امرأة فلم تعرض فطلقها (قوله) وذلك أي وقوع المرض واذا به
الخلق بصله والصلد تصرف المالك في ملكه (قوله) والاهل أنه واقع بصله واختياره بل لعله
فلا يصح لان الله تعالى قال الخ فهو لتليل لخوف (قوله) ولا يقال ان ذلك يحصل بقوله **عليه السلام**)
أي فلا تامة في وقوع الاعراض وحاصل الجواب ان دلالة الفصل أقوى من دلالة القول لانه قد يتقدم
المكلف في القول الترخيص فيخاله ويرتكب المشقة كان بعيد الصلاني السهو ويصل دائما في
المرض فقوله يتكف خلاف ذلك أي ان يبعد الساعي صلاته من أولها ولا يقتصر على السجود ويصل
للمرض قائما وان حصل للمرض الشد يدخلف ما ذلل لصل ذلك **عليه السلام** فانه لا يصل أحد عن فعله **عليه السلام**
بصدور ثبوته بما ثبت بهاذ لا يصل **عليه السلام** نفسه الا الفضل (قوله) لانه يقول لو بينه الخ) يحتمل
أن تكون لوسرطية وجوابها مخوف أولو بينه بالفعل لكان أدعى الى امتاننا لما تقدم أن دلالة الفصل
أقوى من دلالة القول لكن لم يبينه بالفعل فلم يكن أدعى الى ذلك فهو قياس استثنائي وفيه نظر لان
استثناء قبض المقدم متعمم لا يقرر في المنطق ان استثناء قبض المقدم لا ينتج قبض التالي وأجاب شيخنا
بان محل امتناع ذلك اذا كان القياس للاستدلال أما اذا كان لتعليل كما هو فلا يمتنع (قوله) بما يراه
أي بسبب ما يروى مقوله لشدائدها متعلق بمقاساة وقوله وأعراضهم معطوف على مقاساة وقوله أعراض
مفعول مطلق والمراد بالخلق المشتغلون بتحصيل الدنيا الممرضون عن الآخرة ولولاهم لم يرتد الدنيا وليس
المراد بهم من عندهم سوء خلق وقوله والتجاسة من عطف الخاص على العام وقوله كن في الدنيا هذا
خطاب لان عمر والمراد ما يهجه وغيره وقوله كاذب غريب أي كاسافر قدم بلدا لا مسكن له فيها وأهل
فقالوا المشركين غير بتوهم قلله بالرجوع الى وطنه وكان الغريب قديم في بلاد الغربة أضرب
عنه بقوله وأعراب سبيل أي بل كن مثل المارفي الطريق لاجل أن يصل الى بلده وينتو بينهما غايز مهلكة
فهو بلان يقيم لحظة زاد الترمذي وعند نفسك من أهل القصور وبلغ رسول الله **عليه السلام** أن أسامة بن زيد
اشترى جارية في شرفار يقول ألا تبصرون من أسامة المشتري الى شهر ولقنه أن أسامة لطويل الامل
ثم قال **عليه السلام** والتمارفت قدي فظننت أن اضعهما حتى أقبض ولا فتحت عيني وظننت أن اغضها حتى

(١٢١ - شرقاوى)

غركثيرا من لخلق اعراض العقلاء عن الحقيقة والجسوة لهذا قال عليه الصلوات والسلام الدنيا جنة فقرة ولربأخذوا عليهم الصلوات والسلام منها الاشبه اذا المسافر المستجل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل وقال عليه السلام لو كانت الدنيا زنا عبد الله تجتاح بموتة

أقبضوا لاقت لقمته وظننت أن اسينها حتى أقبض والتي تقبى بيده إنما توعدون لآت وما أنتم بمعجزين وأخرج أبو نعيم عن أبي هريرة قال جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله مالي لأحب الموت قال ألم قال نعم قال قدمه فان المؤمن مع ماله أن قدمه أحب أن يلحق به من أخوه أحب أن يتأخر عنه (قوله ماسق الكافر بنابر عتاه) بثبتت الجيم أي غرة أي لو كان لها أدنى قدم ما مع الكافر فيها أدنى تمنع (واعلم) أن الله الوارد في الدنيا إنما هو في الدنيا الشاغلة عن الله تعالى أما غيرها فلا قال ﷺ نعمت الدنيا مبطية للمؤمن بها يصل إلى الخير وبها ينجو من الشر ولا يعارض ذلك قوله ﷺ الدنيا ملعونة ملعون من فيها إلا الذر كثره وما ولاه أي من التسبيح والتحميد وعلمنا أوتعلمنا لجل ذلك على الدنيا الشاغلة كما مر في الدنيا ليست بمسوحة لقناتها ولا منسومة لقناتها ولز غشوى في خدما

مفت الدنيا لا ولا دلنا • ولن يحسن ضرباً أو غنا

وهي الحر غرض كثر • غين الحر لعمرى غينا

ولم ير أحد مذهب إلا خلق حسن النصال طيب الأصول وهو المراد أيضاً بقول الشاعر

سألت الناس عن خلوتي • فقالوا مالي هذا سبيل

تمسكنا غفرت بذيل حر • فان الحر في الدنيا قليل

وبقول الشافعي رضي الله عنه الحر من راحي يوداد لحقه وتحي لمن أهله لفظوا للمؤمن إذا أرفع جفا أقال بهواً نكر معارفه نوسى فضل معلميه (قوله وإبان) أي أظهر به (قوله ويرجع معاني هذه العقائد) الإضافة بياناً لبيان أن مبدأ العقائد المعتدلت أي معاني هي العقائد فان أربابها الألفاظ بالله عليها وهي الجبل المتقدمة كقول الله موجوداته قدراته مرديد كانت حقيقته أي معاني للعقاد وقوله كلها يصح فيه النصب على أنه تأكيد للمعنى والجبر على أنه تأكيد للعقاد وقوله قول لإله إلا الله فاعل يرجع على حذف مضاف أي معنى قول لإله إلا الله كما قرره الشارح لأن الجامع لما ذكر هو للمعنى لا للفظ وإضافة قول بمعنى مقول لما بعده لبيان أي مقول هو لإله إلا الله ودلالة على تلك العقائد لإله التزم كسبائي ولا ينافيه التعبير بقوله يرجع لأن للزوم بالنظر إلى دلالة على الوزم المتصلة بصح وصفه بجميعها • ثم أعلم أن الخبر في لإله إلا الله مخدوف قدره بعضهم بقوله موجود وبعضهم بقوله يمكن وعلى أشكال أماعلى الأول فلأنه يصير للمعنى لإله موجود إلا الله وهل ذلك إلا المستحيل أو يمكن كل محتمل والمقصود الأول وأما على الثاني فلأنه يصير للمعنى لإله يمكن إلا الله فانه يمكن وهل هو موجود أو لا لا يستفاد ذلك فلا يلائم الكلام حيثئذ على وجوده تعالى وانتشار بعضهم هذا لوجهه بأن وجوده تعالى مسلم الثبوت والتضمن الجلة إنما هو في إمكان الوجود لغيره تعالى (قوله فغنى لإله إلا الله) قريب على معاقبه لأنه يلزم من كون معنى الألوهية استثناء الأله عن كل مساوئه أن معنى الأله المستغنى عن كل مساوئه فيكون معنى لإله إلا الله لا مستغنى عن كل مساوئه لأن الأله مستغنى من الألوهية ويلزم من معرفة للمستغنى معرفة المشتق فيلزم أن معنى التركيب التي وقع فيه المشتق ما ذكرتم المشهور أن معنى الأله المعبود بحق ومعنى الألوهية المعبودية بحق أي كون الأله معبوداً وبحق ويلزم من كونه معبوداً بحق أنه مستغنى عن كل مساوئه مفق اليه كل معبوده وحيثئذ يكون معنى لإله إلا الله المطابق لمعبود بحق إلا الله ويلزم من ذلك أنه لا مستغنى عن كل مساوئه إلا الله فإذا ذكره للصنف من التعبير بتفسير باللازم ولم يفسر ذلك بالمعنى المطابق لأن اندراج العقائد في المعنى الاتزامي المذكور أظهر منه في المعنى المطابق (قوله لا مستغنى) بفتح الياء في كثير من النسخ وفي أن ذلك شبيه بالمضاف فغنى الصب كلفى بعض النسخ الآن قال أنبج على طريقة البغداديين الذين

ماسق الكافر منها
جوعه ما بقاذا نظر
العاقل في أحوال
الانبياء عليهم الصلاة
والسلام في الدنيا علم
إنها لا قدر لها عند الله
أفلا كان لما قدر عنده
لما حي منها أنبياءه
ورسله وخاصة خلقه
وأشرفهم ويسطها
على الكفار والقبحار
ولو كانت دار جزاء
لجلهم فيها لأنهم أكثر
الخلق عبادة وأشدهم
طاعة هذا أثر ما يجب
على المكلف معرفته
وما يستلزمه من خبر وعلم
كل الشيخ بالعقائد
وأبان به فضل هذه
الكلمة المشرفة التي
هي كلمة التوحيد فقال
(ص) ويرجع معاني
هذه العقائد كلها قول
لإله إلا الله محمد رسول
الله إذ معنى الألوهية
استثناء الأله عن كل
مساوئه وافقار كل
مساوئه إليه فغنى لإله
إلا الله لا مستغنى عن
كل مساوئه ومفق اليه

يجري الشيبه بالخلاف مجرى المرفق تركبونه أو يقال ان قوله من كل ما سواه متعلق بمخنوف أي
لا مستغنى يستغنى عن كل ما سواه وليس متعلقا بقوله لا مستغنى حتى يكون شيبه بالخلاف وقوله مقتررا
بالنصب أو الرفع لا البقاء لعدم تكرار لا (قوله كل ما عداه) عدل عن كل ما سواه مع أن معناه واحد فرارا
من قبح التكرار ويجرد الثقل (قوله لا إله إلا الله) أي الاندراج بتفسير معنى الاوهية غير مركب
أي مفردا على حسنة غير مضموم للثبات كونهما ملوئي لفظ واحدا وقوله من بين معناه مركبا أي حال
كون معناه مضموما للثبات ملوئي لفظ واحدا هو الا لا اضماع ذات ثبتها الاوهية ولا ينبغي أن تفسير
المشتق يستلزم تفسير المشتق معاذ فسر الا أنه الذي يستغنى عن كل ما سواه الخ قد فسر الاوهية
بالاستغناء فليس مراده بالافراد التركيب معناه الاصطلاحي إذ ليس هنا الا الاوهية والا لا كلاهما
مفرد اصطلاحيا الا ان معنى الاول الوصف فقط والثاني الذات والوصف مع علمانه لم يفسر الاوهية بل
في ضمن تفسير لا إله الا الله (قوله لا استغناء وميل وعز عن كل ما سواه) انما قدم الاستغناء على الافتقار
لان الاول وصفه تعالى والثاني وصف فعله والسر في تعبيره بآية يوجب وثارة يؤخذ ان العقيدة ان كانت من
قبيل الواجب يعبر فيها بواجب تنبها على وجوبها وعلى ان ضدها مستحيل وان كانت من قبيل الجائز
يعبر فيها بواجب غير مفيد بالوجوب * فان قلت ان عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة الشرقة اذ التقدير
لا إله في الوجود أو موجود الا الله فيؤخذ من الاستغناء الضمير في الخبر انه موجود لما الحرج الى أخذه
من الاستغناء * قلت المأخوذ من الاستغناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوبه لله تعالى
(قوله والقيام بالبقاء) في ذكرهما بعد الوجود تصريح بماعلم التزاما لمعناه يلزم من وجوب الوجود
وجوب القدم والبقاء (قوله والقيام بنفسه) اعترض بأنه يلزم على جعل الاستغناء مستلزما للقيام بالنفس
استلزام الشيء بنفسه لمعنى تفسير القيام بالنفس بالاستغناء وأجيب بأن الاستغناء الذي فسر به القيام
بالنفس أخص من الاستغناء عن كل ما سواه لان المراد بالاول الاستغناء عن المحل والمخصص فقط والثاني
أعم منه لانه يستلزم نفي الغرض ونفي وجوب فعل شيء أو تركه كعلموني التأثير بقوة أو دعوتي للشيء والقيام
بالنفس لا يستلزم هذه الامور وان كان مستلزما لوجوب الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتنزه
عن النقائص فالمراد بقول بعضهم ان الاستغناء الذي فسر به القيام بالنفس خاص انه أخص من الاستغناء
عن كل ما سواه وليس المراد انه لا عموم فيه أصلا لمعلت من استلزامه ما ذكر (قوله ويدخل في ذلك)
أي في وجوب التنزه عن النقائص وأشار بذلك الى أنه علم لشموله ما ذكر وغيره كالقصور البقاء لان النقائص
تشمل الحسوس والقناعات (قوله انما لم نجعل هذه الصفات الخ) أي بأن كانت جائزا أو انما جعلنا على ذلك
وان كان نفي الوجوب أعم من الجواز والاستحالة لان لزوم الحاجة الى المحدث لا يقرب الا على جواز الوجود
لا على الاستحالة وهذا قياس استثنائي حذف منه الاستثنائية القاتلة لكن احتياجه الى ذلك لما لم يفل
المقدم وثبت تقيضه الذي هو وجوب تلك الصفات وهو المطلوب وبيان ذلك تفصيلا ان تقول لو لم يكن
الوجود واجبا بأن كان جائزا لاحتاج الى الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء
ولو لم يجبه القدم بأن كل حادثا لاحتاج الى محدث والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجبه البقاء بأن
أمكن أن يلحقه عدمه لكن جائز الوجود لصدق حقيقة الجائز عليه وجواز الوجود يستلزم الاحتياج
الى الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجبه له مخالفة للحوادث
بأن ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها لوجوب استوله المثلين فيا يجب من الحوادث والحدوث يستلزم
الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجبه له القيام بالنفس بأن احتاج الى
مخصص لكان حادثا والحدوث يستلزم الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافي الاستغناء أو احتاج
الى محل لكان مفعلا والصفة تحتاج الى محل تقوم به والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجبه له السمع

الاولية غير مركب
ولن معناه استغناء الله
عن كل ما سواه واقتدار
كل ما سواه اليميني
معناه مركبا بقوله
فغنى لا إله إلا الله الى
آخره وهو كلام ظاهر
(ص) ولما استغناؤه
جل وعز عن كل ما سواه
فهو يوجب له تعالى
الوجود والقدم والبقاء
ومخالفته للحوادث
والقيام بنفسه والتنزه
عن النقائص ويدخل
في ذلك وجوب السمع
له تعالى والبصر والكلام
اذ لو لم تجبه هذه
الصفات لكان محتاجا
الى المحدث أو المثل أو من
يدفع عنه النقائص
(ش) لماذا ذكرنا معنى
الاولية التي اقردها بها
مولانا جل وعز تشتمل
على معنيين احدهما
استغناءه عن كل ما سواه
والثاني
افتقاره الى ما سواه اليه
جل وعز أخذ به
ما يندرج من عقائد
الايمان تحت للمعنى
الاول ثم ذكر ما يندرج
تحت للمعنى الثاني فذكر
انه يندرج تحت للمعنى
الاول الوجود وما ذكر
مع وقوله ويدخل في
ذلك أي تنزهه تعالى عن النقائص وجوبها من الصفات

يعني ولو انما هو كونه تعالى سميما بصراحتكم كما ثم بين وجه استلزام استغنائه بل وعز عن كل ماسواه بقوله انما لم يجب له هذه الصفات
 لكن محتاجا الى أي لم يجب له هذه الصفات لم يكن مستغنيا عن كل ماسواه لثبوت حاجتنا وانتفتت واحدة مما ذكر من الصفات ثم نوع
 الحاجة بأنها تارة تكون الى المحدث وهذا استدلال على وجوب الوجود والقدم والبقاء وعكافته تعالى للحوادث واحد جزئي تفسير القيد
 بالنفس وهو الفنى عن التخصيص وتارة (١٢٤) تكون الى المحل وهذا استدلال على وجوب الجزء الآخر وهو الفنى عن

وإما معنى أن كان متصفا بصفة التي هو نقص لكن محتاجا الى من يدفع عنه النقص والاحتياج يناق
 الاستثناء وإنما التفت هنا للدليل العقلي في السمع وما يصدر عن كل النقي أقوى منه كما سر لان الاندراج انما
 يتأق على الدليل العقلي لا النقي كما هو واضح (قوله يعني ولو انما) بالرفع فاعل فعل محذوف أي وبخل فيه
 لوازما أو معطوف على وجوب وأشار بذلك الى أن في كلام المصنف حذف العاطف والمعطوف والتقدير
 ولو انما (قوله استلزام استغنائه) من إضافة المصدر لقاعده وهو فعل محذوف تقديره ما ذكره من الصفات
 وقوله بقوله متعلق بين (قوله وهذا) أي عدم الحاجة الى المحدث المفهوم من المقام وكذا ما بعده وقوله وتارة
 تكون أي الحاجة (قوله ويؤخذ منه) أي من استغنائه عن كل ماسواه وقوله الى ما في فضل أو حكم حصل
 غرضه أي مقصوده وهو الصلحة التي تكمل بها وهذا إشارة الى قياس استثنائي نظمته هكذا لو لم يكن متزها
 عن الاغراض لزم افتقاره الى ما يحصل غرضه لكن التالى وهو افتقاره الى ما ذكر بطل فبطل التقدم وهو لم
 يكن متزها مما ذكر كرتبت قبضه وهو صكوكه من متزها وهو المطلوب بخلاف الشرطية وذ كرمعى
 الاستثنائية بقوله كيف ودليها بقوله وهو جيل وعز الخ (قوله هذا) أي التزها عن الاغراض مما يندرج
 تحت المتخالف للحوادث وانما نص عليه ليزيد الاهتمام به دفعا لتوهم عدم انبراج تحت كلة التوحيد ووجه
 انبراجه فيما ذكره ان لا يتصف بأن أفعاله الاغراض الا لتلحق بالاختصاص فلا كانت أفعاله تعالى للاغراض
 لكن مما لا تلحق بالاختصاص والمماثلة بالغة (قوله هو الإيجاب) هو كلامه تعالى من حيث تعلقه بطلب الفعل طلبا
 جازما والدب كلامه من حيث تعلقه بطلب طلبا غير جازم وكذا البقية وقوله عن وجودها من إضافة
 السفة للوصف أي باعتبار موجود وقوله من مراعاة مصلحة من إضافة السفة للوصف أيضا وهو بيان
 للبعث لان الباعث هو المصلحة وذلك ان المصلحة المترتبة على الفعل من حيث كونها ثمرته ونتيجته تسمى
 فاعلمون من حيث كونها طرفه تسمى غاية وعلة غاية ومن حيث كونها باعثة للفعل على الفعل وصوره والفعل
 لاجلها تسمى علة باعتبار من حيث كونها مطاوعة للفعل أي مقصوده تسمى غرضا فالر بة متعددة
 بالذات مختلفة باعتبار مثال ذلك ما اذا طلبت علما صيرورتك علما فاصيرورتك علما تسمى بالاسماء المذكورة
 بالاعتبار والله تعالى يستعمل عليه أن يفعل فعلا أو يحكم حكما لنفرض كعظيم الناس له بحيث يبعث ذلك
 التعظيم على خلقهم أو على إيجاب الصلاة عليهم مثلا والازم احتياجه الى الفعل أو الحكم الذي يحصل له ذلك
 التعظيم كيف وهو الفنى عن كل ماسواه (قوله تعود عليه أو على خلقه) الفرق بينهما ان المصلحة العائدة
 عليه كعظيم الناس له أي صيرورته معظما وصفه وتعود عليه أي كمال فيكون مقتضى ان الاضاف بهذا الكمال
 الى الافعال أو الاحكام التي تحصل لهذا الكمال وأما العائنة على خلقه كعظيمهم المطاعون للابليس وغيرها
 في الدنيا وتعمهم بذلك وغيرها في الآخرة فهي وصفهم وهي من مخلوقاته تعالى لانه الخالق لهم وصفاتهم فلو
 كانت حاملة على فعل أو حكم كرم أن يتكامل بذلك الفعل أو الحكم فيلزم أن يكون وصفاته حتى يتكامل به لانه
 لا يتكامل إلا بما هو وصفه تعالى فيكون مقتضى ان ذلك حتى يحصل له الكمال فيكون هو الفنى عن كل ماسواه
 (قوله أما عودها) أي المصلحة التي هي عبارة عن الغرض والباعث وهو على حذف مضاف أي أما استعلا

المحل وتارة تكون الى
 من يدفع عنه النقص
 وهذا استدلال على
 وجوب تزها تعالى عنها
 فهو من اللب والنشر
 المرتب قد اندرج في
 استغنائه جل وعز عن
 كل ماسواه احدى عشرة
 صفة من العشرين
 الواجبة واحدة نسبة
 وهي الوجود وأربعة
 سلبية وهي التي بعدها
 وثلاثة معاني وهي السمع
 والبصر والكلام ثلاثة
 معنوية وهي كونه
 سميما بصراحتكم كما
 (ص) ويؤخذ منه تزها
 تعالى عن الاغراض
 في أفعاله وأحكامه
 والازم افتقاره تعالى
 الى ما يحصل غرضه كيف
 وهو جيل وعز الفنى عن
 كل ماسواه
 (ث) هذا مما يندرج
 تحت عكافته تعالى
 للحوادث التي استلزمه
 استغنائه جل وعز عن
 كل ماسواه وهو انه
 لا غرض له في فعل من
 الافعال ولا حكم من

الاحكام الخمسة وهي الإيجاب والتدبير والتحريم والكراهة والاباحة والقرض الذي تزداد على تعالى عنه عبارة عن عودها
 وجود باعث يبعث تعالى على إيجاد فاعل من الافعال أو على حكم من الاحكام الشرعية من مراعاة مصلحة تعود عليه أو على خلقه وكلا
 الامرين محال في حق تعالى أما عودها عليه فآله أشرف بهذا الكلام وهو انما لم يتزها لبقه عن الاغراض في أفعاله وأحكامه لزم افتقاره تعالى
 الى ما يحصل غرضه فلا يكون مستغنيا عن كل ماسواه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

هو دعاه عليه الخ وقوله هذا الكلام أى كلام المصنف هو قوله والازم الخ لانه قوة قوله لو لم يتزده عن
 الاغراض لزم افتقاره الخ كما قررته سابقا وأشار له الشارح بقوله هو أى الكلام فكأنه قال لو حصل له لم يتزده
 الخ والقوة يتعالى أن المصنف أراد الفرض الذى يصدق عليه تعالى فقط الاضافى الى المسمى فى قوله لا يحصل
 غرضه وقدم أن الاغراض فى الافعال عبارة عن الفعل التى تبحث عليها كأن يحضر الانسان مناخر الشرب
 ماله أو يتخلص سرا للجوارس عليه أو يبنى بيتا ليسكنه فكل من الشرب والجوارس والسكنى غرض
 يتكامل به الانسان والله تعالى منزعه عن أن يخلق العرش أو الكرسي مثلا لفرض ومصلحة يتكامل بها
 كالجوارس عليهم أو يخلق الآدميين مثلا لفرض وهو تعظيمهم له أو يوجب شيئا عليهم مثلا لفرض كتعظيمهم
 له أيضا (قوله هو مصنف) أى معنى هذا الكلام وهو الدليل الاستثنائى أيضا المتقدم وقوله فى الفعل أى
 كالتخلق وقوله وألحكم كالأجباب وقوله يخلق الباء السببية أى بسبب يخلق وهو الفعل وألحكم الذى
 يحصل للفرض فالتكامل انما هو بالفرض والحصل هو الفعل وألحكم وليست للتعلمية لما علمت أن
 التكامل انما هو بالفرض لا بالفعل وألحكم فى أن فى كلامه مسامحة لان صدوق المخلوق هو الفعل أو ألحكم
 كما علمت وكل منهما أمر اعتبارى لا يتصف بالخلق ولا يسمى مخلوقا فلا يتصف بذلك الامور الوجودية
 اللهم الان قال سى كلامهما مخلوقا باعتبار ما بينهما وما يتعلق به (قوله اذ لو وجب عليه الخ) هذا
 اشارة الى قياس استثنائى وقوله اذ لا يجب حقه الخ دليل للضرورة فى الشرطية وقوله مكيف اشارة الى
 الاستثنائية القاطنة لكن افتقاره الى ذلك الذى باطل فبطل للقدم وهو وجوب شئ من الممكنات عليه تعالى
 وبطل تقيده هو علم وجوب شئ منها عليه تعالى وهو المطلوب وقوله هو جل وعز الخ دليل للاستثنائية نظير
 ما مر وقوله عقلا حراز من الشرعى فانواع كتابه للطبع وقوله كالنوابى الاتية لان الوجوب لا يتعلق
 الا بالفعل كبقية الاحكام (قوله هذا هو القسم الثانى) تبع فى هذا الكلام المصنف شرحه وقدم اعترض
 عليه بأنه غير مناسب لصنيع اللان فان ظاهر كلامه ان قصده ابطال وجوب شئ عليه تعالى من غير التفات
 الى كون ذلك غرضا أولا ولا نسلم أن هذا اشارة الى ابطال القسم الثانى لان ابطاله يستفاد من كلام المصنف
 سابقا بطريق القياسية لان الازم على كل افتقاره تعالى كما تقدم من صلح عنده قول الشارح من مراعاة
 مصلحة الخ واذا فرض أن قصده ذلك كان الكلام مشكلا لان الفرض كما تقدم هو المصلحة المترتبة
 على الفعل الباعثة عليه فلا بد من شيئين مصلحة وفعل تبحث عليه ولم يذكر الا النوابى أى الاتية
 فيستل وقال أين الفعل الباعثة عليه بل هى الفعل كما يستفاد من كلامه * ويمكن الجواب عن هذا بأمرين
 الاول أن المراد بالنوابى المقدر من الجزاء وذلك غير الفعل الذى هو تعلق القدرة وعلى تقدير أن يراد به الفعل
 الذى هو الاتية فلا مانع من كونه مصلحة تقرب على فعل وهو خلقه تعالى للطاعة اذ لا يتبع ترتيب
 فعل على فعل آخر لكن جعل الاتية مصلحة عامة على خلقه تعالى انما هو باعتبار متعلقها الذى
 هو الثواب وعلى التقدير الاول وهو كون المراد بالنوابى المقدر من الجزاء يحتاج الى تقدير مضاف فى
 قوله اذ لو وجب عليه شئ أى فعل شئ مثلا وفى قوله الى ذلك الذى أى الى فعل ذلك الشئ مثلا * والثانى أن
 ما ذكر من قبيل الفرض فى الاحكام أى يستحيل أن تكون الاتية العامة على خلقه غرضا اذ لو
 كانت غرضا لوجب عليه تعالى فتكون مقتضية لا يجب انفسها عليه تعالى وذلك لجل لانه تعالى
 لا يجب عليه شئ ولكن هذا وان كان صحيحا فى نفسه لا يناسب ظاهر كلام المصنف (قوله من
 الممكنات) بدل من قوله منها الموجود فى بعض النسخ (قوله وهو) أى من يدفع عنه القاص
 تلك المصلحة وعبر عنها بمن وان كانت لا تقبل لوصفها بالدفع الذى هو من أفعال الصلابة فالمصلحة
 المترتبة على الفعل هو الثواب مثلا وهى عاملة على خلقه شئ غير الفعل الذى هو تعلق القدرة بها وأخلق

ومعناه أنه لو كلف له
 فرض فى الفعل أو ألحكم
 يصدق عليه لزم احتياجه
 الى أن يتكامل بمخلوق
 (ص) وكذا يؤخذ منه
 أيضا أنه لا يجب عليه فعل
 شئ من الممكنات ولا
 تركه اذ لو وجب عليه
 تعالى شئ منها عقلا
 كالنوابى مثلا لكان جل
 وعز مقفرا الى ذلك
 الشئ ليتمكن به اذ لا
 يجب حقه تعالى الا ما
 هو كماله كيف هو جل
 وعز الذى عن كل ما
 سواه (ش) هذا هو
 القسم الثانى من قسمي
 الفرض وهو الذى يعود
 على خلقه وأوضح نزاهه
 تعالى عن الفرض وله
 اذ لو وجب عليه شئ منها
 عقلا لكان لى لو لم يتزده عن
 الاغراض بل كان يجب
 تعالى فعل شئ من الممكنات
 أو تركه لزم احتياجه الى
 من يدفع عنه النقص
 وهو تلك المصلحة
 فيتمكن بها وهو محال
 فى حقه تعالى

وهذا هو القسم الثالث في العقيدة وهو ما يجوز في حقه تعالى (ص) وأما افتقار كل ماسوا إلى العمل بعلاجه فربوجه تعالى الحياة وهو م
القدرة والارادة والملك ثلاثا تسمى بمنزلة أسكن أن يوجد شيئا من الأحداث فلا يفتقر إلى شيء كقوله تعالى يفتقر إلى العمل ماسوا (ش) هذا
شر ومنه فيما يندرج تحت القسم الثاني الذي يتضمن معنى الاوهية ولا شك أن وجوب افتقار كل ماسوا إلى العمل وعز يستلزم قدرته
بأنه لا يجدوا لاعدل ما كاتم فلا يفتقر إلى شيء ويجب أن تكون قدرته و ارادته (١٣٧)

وله علمه التام في
يتعلق به ولازم أن لا
يشترى بكل ما سواه
بعضه من ماضى
به القسرة والإرادة
والفرج هنا من صفات
المعاني أربعة القسرة
والإرادة والعلم والحياة
ومن المعنوية أربعة
وعلا وبها فلك ثمان
وهي كقمار دلو مریدا
وعلا وبها فلك ثمان
(ص) وبوجه أيضا
لوحدا ينادلوه كان معه
ان في الاوهية لا افتر
الشيء لزوم جبرها
يشترى كيف وهو الذي
نفسه في برهان
وحداية أن يوجد له
ان يستزم عجزهما
يأتى أن يوجد شيئا
يشترى البش وهذا
المعشر من رقة التي
ب من الواجب التي
تقدخل في
فغانه جل وعز عن
ما سواه احسن

تعالى لطلعتوا التواب على الاول على حقيقته ويقرر صافى في قوله ليكمل بها أى بطلها وعلى التالى المراد
الاثابة كاقسم لكن على الشارح حيث اذا تراخى من جهة أن تكمله بذلك للمصلحة التى هى الاثابة بقضى
هو دله عليه تعالى فيضارب أول كلامه من أن هذا اشارة الى الفرض العائد على خلقه تعالى (قوله هوذا)
أى ما ذكره المصنف من عدم وجوب فعل شئ من الممكنات عليه تعالى وهو الفرض العائد على خلقه
على ماسر (قوله عموم القدرة الخ) كأنه قال القدرة وكونها عامة والارادة وكونها عامة والعلم وكونه
عاما فلهى شيان كفى الشارح حتى يصح تراب افتقار كل مسواه تعالى على ذلك ولو أسقط المصنف
لفظ عموم لاستفيد منه الامران المذكوران بواسطة آل التالى العهد ولا يخفى أن البليل الذى ذكره
بقوله اذ اتوا فى الخ ينتج الدعوى الاولى فقط أعنى ثبوت أصل هذه الصفات ولا يدل على عمومها فهو
دليل لبعض الدعى اذ اللازم على انتفاء عموم التعلق وجود بعض الحوادث دون بعض الا أن يقال الجزر
عن البعض يستلزم الجزر عن البعض الذى تعلق به لان الفرض استواء جميع الممكنات فالتعلق بالبعض
دون البعض ترجيح بلا مرجح فيلزم على انتفاء عموم تعلقها بعدم وجود شئ من الحوادث والشارح
تسكل ببيان كل من المصنفين وحاصل تقرير ذلك البليل فى الحياة أن تقول لو لم تثبت الحياة لا تفت
صفات التأثير من قدرة وارادة لكن التالى باطل اذ لو انتفت صفات التأثير لما أمكن أن يوجد شئ من
الحوادث لكن التالى باطل اذ لو لم يوجد شئ من الحوادث لم يفتقر اليشئ لكن التالى باطل فبطل ما دعى اليه
الترجيح وفى القدرة أن تقول لو لم تثبت القدرة لثبت ضدّها وهو الجزر لكن التالى باطل اذ لو ثبتت
الجزر لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث لكن التالى باطل اذ لو لم يوجد شئ من الحوادث لم يفتقر اليشئ
لكن التالى باطل فبطل ما دعى اليه على الترجيح وفى الارادة أن تقول لو انتفت الارادة لا تفتت القدرة لما
مر من توقف القدرة على الارادة ولو انتفت القدرة لثبت ضدّها وهو الجزر الى آخر ما قسم وفى العلم أن تقول
لو انتفت العلم لا تفتت الارادة لمر من التوقف ولو انتفت الارادة لا تفتت القدرة لمر أيضا ولو انتفت
القدرة لثبت ضدّها وهو الجزر الى آخر ما قسم أيضا فاختصر المصنف فى التقرير وعهد بالامكان لان فيه
بلغ من نفي الابعاد (قوله فلا يختر الخ) دليل الاستثانة المحذوف من القياس المذكور وهو فى قوة
استثنائية قياس سبق تقريره وهو للمشار الى استثنائية قوله كيف والى دليلها بقوله وهو التالى الخ (قوله
بها يتعلق به) وهو الممكنات فى القدرة والارادة والواجبات والجزرات والمستعيلات فى العلم (قوله والاراد
لان لا يفتقر اليه كل مسواه بل بصدّه) الا لزمنى الحقيقة على هذا التقدير عدم افتقار شئ اليه أصلا لان الجزر
عن البعض يلزمه الجزر عن الكل وقوله وهو بعض ما تعلق به القدرة الاولى حذف بعض الآن تجمل
لخلافه لبيان أو قال المعنى بعض ما تعلق به بقدرته على الوجه الصحيح وهو كل ما سوى الله تعالى بصدّه
والله كورفى قوله بل بعض مسواه (قوله لزوم عجز هم) بيان للزمنى الشرطية وقوله كيف اشارة الى
استثنائية القائل لكن التالى هو عدم افتقار شئ اليه تعالى باطل فبطل المقدم وهو كونه معه ثانويث
يض وهو كونه لاثانى وهو المطلب بوقوله وهو التالى الخ اشارة الى دليل الاستثنائية كاقدم نظيره (قوله
فاننا لو اختلفا) أى سواء اختلفا أو اختلفا أم لا فالله يلزم عليه تحصيل الحاصل أو كونه الامر الواحد

عشرة صفات الواجبات في حق تعالى واستلزم ذلك استجابة أصدادها عليه

عشر مئة من الواجبات في حق تعالى واستاندم ذلك استحالة أشداده عليه
قدخل فيه أيضا مثل عددها من الستينيات ودخل فيه بل تجاوز في حق تعالى ودخل فيه وجوب اقتدار كل مأساة إليه القصة
الباقية مما يجب في حق الله عز وعر واستاندم ذلك استحالة أشداده عليه فقد كل الواجب والمستحيل والواجب (ص) ويؤخذ منه أيضا
حصول العلم بأسره اذ لو كان شيء منه عدما

عنه تعالى كيف هو الذي

يجب أن يقتصر إليه كل

ماسواه (ش) فمصرف

بالبرهان فيما سبق

أن ما ثبت قدمه استعمال

علمه فلا كون شيء من

العالم قديما لكان

واجب الوجود لا يقبل

العدم وإذا كان لا يقبل

العدم لاسبقا ولا

لاحقا لم يقتصر إلى

المخصص كيف وكلما

سواء مقتصر إليه كل

الاقتصر فوجب

الحدوث لكل ماسواه

جل وعز وقوله بأسره

يفتح الهمة معناه

باجه

(ص) ويؤخذ منه

أيضا أن لا تأثير لشيء

من الكائنات في أربابها

والإزيم أن يستغنى ذلك

الأرض من مولانا جل

وعز كيف هو الذي

يقتصر إليه كل ماسواه

عموما وعلى كل حال هذا

ان قدرت أن شيئا من

الكائنات يؤثر بعبه

وأما ان قدرته مؤثرا

بقوة جعلها الله تعالى

فيه كما يزعمه كثير من

الجهلة فذلك محال أيضا

لانه صير حيث تنسولانا

جل وعز مقترا في

إيجاد بعض الافعال

التي بواسطته ذلك

بالعلم لا يعرف من وجوب استغناءه جل وعز عن كل ماسواه (ش) لاشك أنه

أثرين وأما الثاني فلما يلزم عليهم القانع كما فيكونان عاجزين والعجز انما يلزم من التعدد فيكون محال فيثبت ضد وهو الواحدانية (قوله لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه) حذف الاستثنائية الثالثة لكن التالي باطل استغناء عنها بقوله كيف كما في فعل القسوهو كون شيء من العالم قديما وبنت قبيته وهو كونه حادثا وهو المطلوب وتقدم أن العالم يطلق على جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات وعلى كل جنس من الاجناس كالعالم الحيوان وعالم النبات وعلى كل نوع من الانواع كالعالم الانسان وعالم الفرس وعلى كل صنف كالعالم الترك وعالم الروم لا يطلق على الاشخاص كزيد وعمر وعلى الاول لا يصلح جعله عللين لانه خاص بالقدرة والعالم عام الخاص لا يكون جمعا لماسواه أعين بتخلفه على ما بعده فانه يصح لجواز ارادة ثلاثة أنواع مثلا من العقلاء كالعالم الانس وعالم الجن وعالم الملائكة فيجمع وقال عالمون فيصير الجمع حيثئذ مسلو بالمقدرة لا يقال انه لا فائدة للجمع حيثئذ لا تقول فأنه التخصيص على ارادة الجمعية اذ لو قيل عالم لفهم منه نوع واحد محتملا بخلاف ما لا يقبل عللون فانه لا يفهم منه الاوعالم متعددة (قوله معناه باجبه) أي لان الاسرى في اللغة هو الجبل القويير به في الاسير فذا ذهب قيل ذهب بأسره أي بأجبه وهذا كناية من شمول الحدوث للعالم كله خلافا للفلسفة القائلة بقديم أصوله وهي العناصر والا فلا يكون اشخاصه (قوله هو يؤخذ منه) أي من المعنى الثاني وهو افتقار كل ماسواه إليه تعالى والكائنات جمع كائنه وهي ذوات الكائنات ومحتمل أن يكون جمعا لكائنات المراد بالاعتقالات من الاسباب العادية فلو ناجعها بالاثبات والثناء (قوله هو الا) أي بان كان لها تأثير في أربابها من أن يستغنى ذلك الأرباب عن مولانا جل وعز لانه يستحيل حيثئذ تأثيره تعالى في ذلك الأرباب يلزم عليه من تحصيل الحاصل (قوله عموما) مصنف في موضع الحال أما على حذف مضاف أو بمعنى اسم الفاعل أي علما وقوله وعلى كل حال عطف عليه أي حال كونه علما وكائنا على كل حال وصاحب الحال إما كل من قوله كل ماسواه أو المضاف إليه كل لصحة الاستغناء عنه بالمضاف إليه فصار ذلك المضاف مثل جزئه قال في الخلاصة

ولا يجوز جلاله المضافه • الا اذا اقتضى المضاف جملة

أو كان جزءه أنسيفا • أو مثل جزئه فلا تحيها

(قوله هذا) مبتدأ أخبره عن حرف أي هذا ظاهر أو ثابت والاشارة واجتلى كون ماذكر مأخوذا من المعنى الثاني أي عمل أخذ عدم التأثير للاسباب العادية من المعنى الثاني للنتيجة تحت الاوهي وهو افتقار كل ماسواه إليه أن قدرت أي فرضت كون تأثيرها بالطبع أما ان فرضت أن تأثيرها بقوة جعلها الله تعالى فيها فلا يكون عدمه مأخوذا من المعنى الثاني بل من الاول وهو استغناءه تعالى عن كل ماسواه • والحاصل أن عدم التأثير مأخوذ من المعنى الثاني وعدم التأثير بالقوة من الاول (قوله بعبه) أي بذاته وحقيقته بحيث يكون الطعام موجدا للشبع والماء موجدا للرى وغير ذلك كما في (قوله فذلك محال) جواب أما وقوله أيضا أي كان تقدير التأثير بالطبع محال وحق المقابلة أن يقولوا أما ان قدرته يؤثر بقوة فلا يكون عدمه مأخوذا من المعنى الثاني بل من الاول كما في قوله فذلك أي كونه مقترا في إيجاد بعض الافعال الى بواسطته هي تلك القوة • فان قلت ما الفرق بين ثبوت التأثير من الكائنات في أربابها وبين التأثير به جعل الله قوة في معنى أن الاول يلزم عليه استغناء الأرض عن مولانا جل وعز الثاني يلزم عليه افتقار المولى في إيجاد بعض الافعال الى واسطة مع أن التأثير فيها معاير الله تعالى • أجيب بأن الاول لما كان التأثير فيه بالطبع لم يتوقف على مشيئة الله واختياره اذ ما كان بالطبع لا يتوقف على اختيار فلا يلزم عليه افتقار المولى الى واسطة بخلاف الثاني فانه متوقف على مشيئة الله تعالى للفعل وخلق الواسطة فصار الفعل من هذه

الى بواسطته وذلك باطل لما عرفت من وجوب استغناءه جل وعز عن كل ماسواه (ش) لاشك أنه

لو خرج عن قدرته تعالى
 يمكن تام يكن ذلك
 الممكن مقتررا اليه تعالى
 غاية الافتقار بل انما
 يقتصر الى من أوجده
 كيف وكل ماسوا مقتر
 اليه تعالى غاية الافتقار
 وبهذا يطل مذهب
 القدرية القائلين
 بتأثير القدرة الحادثة
 في الأفعال الاختيارية
 مباشرة أو تولدوا يطل
 مذهب الفلاسفة
 القائلين بتأثير الافلاك
 والعلل يطل مذهب
 الطبايعيين القائلين
 بتأثير الطبايع والامزجة
 وغيرها ككون
 الطعام يشبع والماء
 يروي والنار تحرق
 ونحو ذلك وهم في
 اعتقادهم التأثير لتلك
 الامور مختلفون فهم
 من يعتقد أن تلك
 الاشياء تؤثر فيا قارنها
 بطبيعتها فلا خلاف في
 كفرهم منهم من يعتقد
 انها تؤثر بقوة جعلها
 الله تعالى فيها ولو زعموا
 لم تؤثر وقد تبسج
 الفيلسوف على هذا

الحقيقة مراداً لله تعالى ولزم افتقارها بواسطة (قوله) لو خرج عند قدرته يمكن ما) أي بان لم تؤثر فيه قدرته
 تعالى بل أثر فيه غيرها أما بالتعليل أو بالطبع أو القوة التي خلقها الله تعالى فصح قوله وبهذا يطل
 مذهب القدرية الخ (قوله) لم يكن مقتررا اليه تعالى غاية الافتقار) مقتضاه انه يقتصر اليه بعض الافتقار
 وليس كذلك لانه على هذا التقدير لا يقتصر اليه تعالى أصلاً غاية الافتقار ولا أصله وبمنه لكن لما
 كان هذا الوصف ثابتاً للممكن لا يفارقه في الواقع عبر التلخيص بذلك كله قال لم يكن هذا الوصف الا لزمه
 في الواقع ثابتاً ومتحققاً لواقع خلافه (قوله) وبهذا) أي بهذا التلخيص بواسطة التبصير السابق كما مر انه
 قصر ما تقدم على التأثير باله والطبع فلا يصر من بطلان مذهب القدرية لانهم لا يقولون بذلك (قوله)
 مباشرة أو تولدوا) الاول أن يقول مباشرة ومباشرة قولنا لان التولد لازم للبشارة لا ينفك عنها والتولد
 عندهم ابن يوجب فصل لفاعله فلا تخلف لوجب هو الفعل مباشرة وهو الحاصل في عمل القدرة والفعل
 الآخر هو الفعل تولدوا وهو الحاصل لاني عمل القدرة مثال الاول حركة الاصبع ومثال الثاني حركة
 الخاتم فانها متولدة عن حركة الاصبع وكذا حركة اليد تولدة عنها حركة الحجر عند رميه أو حركة
 السيف عند انزله أو غير ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد حركة الاصبع أو اليد بفعل مباشرة
 والتي نشأ عنها فصل تولدوا وكل من الحركتين أعني حركة الاصبع وحركة الخاتم أو حركة اليد وحركة
 ما نشأ عنها مخلوق للبعد عندهم وقته تعالى عندنا والفرق بين مذهبه ومذهب القائلين بالتعليل أن
 التلازم عندهم عادي وعند القائلين بالتعليل علقى فلا لزوم بين حركة الاصبع وحركة الخاتم متلازم
 الاولين عادية وعند الآخرين عقلية (قوله) مذهب الفلاسفة) هم قوم كفار من الروم من أهل يونان
 كانوا أهل حكمة وعقل فاختدوا في التزهدي والتريب وريسم الفيلسوف قال ابن الصلاح لم يكن
 عالماً فهدى طريق الفلاسفة بقوله بقدم الروح وبقدم العالم بالوحدة المطلقة فبهم تبع ثم بث
 موسى في زمانهم فدخلهم الى شريعته فأبروا واستكبروا وطغوا نحن في غنية هما عندك فانا قول بما
 تقول بمرزب عليه انا لا نرى ذبح الحيوان شفقة عليه وأنت تراه (قوله) الافلاك) هي السموات
 فانها عندهم أحياء ناطقات مؤثرات في العالم والمراد بها ما يشمل الكواكب كالشمس والقمر فان
 الشمس تصبغ ألوان الفواكه والقمر يضيءها ويحياها وتأثير الافلاك من باب تأثير العلة في المعلول فقوله
 والمعلول من عطف العام على الخاص لا تفردا للمل عن الافلاك في حركة الاصبع مثلاً فانها علة مؤثرة في حركة
 الخاتم والتلازم بينهما علقى عندهم كما (قوله) الطبايعيين) هم من جلة الفلاسفة وهم جمع طبائعي نسبة
 الى الطبيعة أي الحقيقة على غير قياس والقياس طبعي لجمع مطبوعون (قوله) والامزجة) عطف تفسير كما
 قلنا ليس وقوله وغيرهما كالاخلط وعطف على ما قبله مرادف فالتلازمة الفاظ بمعنى واحد كما قرر الشيخ في
 درسه وان كان ظاهر عبارة الشارح يقتضي المغايرة وتقدم الفرق بين العلة والطبيعة هو أن العلة لا يتوقف
 تأثيرها على وجود شرط ولا انتفاء مانع كتأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم بخلاف الطبيعة فان تأثيرها
 يتوقف على ذلك كتأثير النار في الاحراق المتوقف على وجود الماسة وانتفاء البلب (قوله) أي الطبايعيون
 (قوله) انها تؤثر بقوتها الخ) وقصواف المتعزلة هؤلاء في تأثير قدرتها العلة في أفعاله الاختيارية فقالوا انه
 يستحق أعمال نفسه بقدرته التي خلقها الله تعالى فيه (قوله) جعلها الله تعالى فيها) ظاهره يقتضي أنهم يعتقدون
 أن الله تعالى خالق القوت التي أثرت في تلك المسببات مع أنهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلاً بل
 يعتقدون ان تلك القوة تؤثر بنفسها ويحتمل أنهم يقولون بذلك لكونهم كفارهم لا بهذا الاعتقاد بل بغيره
 ولا يلزم من ذلك كفر عامة المؤمنين لانهم لم (قوله) وقد تبسج الفيلسوف الخ) هذا يقتضي أن الطبايعيين
 فيلسوف مع أنه فيا تقدم قابل الفلاسفة بالطبايعيين الآن بقال المراد بالفلاسفة فيا تقدم ماعدا الطبايعيين

كثير من غلة المؤمنين، واليه أشار بقوله كازمه كثير من الجبهة ولا خلافتي بدمعته وقد احتسني كفره المؤمن الحق الإيمان لا يستند لها ثابرا أملا وما قارنها يصح تخلفه عنها فقد تكون النار ولا يوجد الاحراق كنار إبراهيم والسكين ولا يوجد القطع كقصته مع ولده اسماعيل فقد تبين لك أن قول من قال تؤثر طبعها فياقرنها يطل باقتدار كل ماسوا اليه (١٢٩) لانها لو كانت تؤثر بطبعها فياقرنها

لزم ان يقتصر ذلك المقارن اليها ويستثنى عن الله وذلك محال لوجوب اقتدار كل ماسوا اليه وما من قال انها تؤثر بقوة جعلها الله فيها فيطالع قوله باستغناء جل وعز عن كل ماسوا لانها لو كانت الامر كازمه لزم ان يكون الله تعالى لا يقدر على فعل شيء من الممكنات الا بواسطة وهي القوة التي خلق في النار ونحوها من الاسباب العادية فيكون مقترا اليها وقوله عموما التي يظهر فيها ان الشيء لم يتعرض له في الشرح أي سواء كان مما يقارنه سبب عادي كالشع والري أو لا يقارنه سبب عادي كخلق السموات والأرض والتي يظهر أيضا في قوله وعلى كل حال انه أراد حلة وجوده وحلة عسمة ولا يقال ان الممكن يستثنى عن المؤثر اذا وجد لان منشأه احتياجه للمؤثر على احتياجه للمؤثر على

فصحت مقابلتهم وان كانوا من جملتهم (قوله كثير من عامة المؤمنين) وهم المراد بالجهة في كلام المصنف فان العامة يعتقدون ان الاسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو زعموا لم تؤثر وليس المراد بهم المغزاة لانهم لم يقولوا بالتأثير بالقوة في الاسباب العادية كما هو فرض كلام الشارح بل في أفضل العبد فقط فزوا افتوا الفلاسفة في التأثير بالقوة في جميع الاشياء وأيضا لا يحسن التعبير عنهم بأنهم عامة ولا بأنهم جهة ثم رأيت شيخنا الصدوق قرر ذلك (قوله وما قارنها) أي من الاحراق والشع وغير ذلك من السببات العادية (قوله كقصته مع ولده اسماعيل الخ) أي بناء على أن أباه أمر السكين على مذبحة والصحيح خلافه وانه لم يحصل منه الا مجرد ألم على ذلك (قوله لزم أن يكون الله لا يقتدر الخ) تقدم نظيره وانه يقضى انهم يعتقدون أن الله خلق القوتوهي أثرت في السببات وليس كذلك لانهم لا يستقدرون استقداها إلى الله تعالى أصلا على ما مر ثم علمت المؤمنين التابين لم في ذلك يعتقدون ذلك (قوله انتهى يظهر فيه ان الشيخ الخ) تقتضي هذه العبارة أن الشارح لم يطلع على شرح للمصنف هنا وهو بعيد فكان الأولى أن يجرم بذلك فان المصنف لم يتعرض له في شرحه قطالكنه سئل ما ردت بقوله عموما على كل حال فاجاب بقوله أرادت بقولي عموما في جميع الثبوت وعلى كل حال في جميع الصفات وقوله أي سواء كان الخ ويحتمل عموما في الثابت وعلى كل حال في الصفات كما تقدم عن المصنف أو عموما فيا كان سببا عادي لوجود غيره كالطعام وعلى كل حال فيا ليس كذلك كالمسكن والسماوات والأرضين (قوله حلة وجوده حلة عسمة) أي للممكن يحتاج اليه تعالى في الحالتين لم حاجة عسمة فظاهرا لاحتياجه تعالى في إيجادها واماحة وجوده فمختلف أشار به بقوله ولا يقال ان الممكن الخ وحاصله اننا قلنا ان العرض لا يبقى زمانين فاحتياج الموجودات اليه تعالى في إعدامها ذواتها بالأعراض التي لا تماقها عليها لا تمتد ظاهرا وان قلنا ببقائه وهو ارجح فكذلك محتاج اليه في دوام وجودها بناء على المختار من أن منشأ احتياج الممكن كونه ممكنا أي مستويا لوجوده وعسمة بالنظر الى ذاته وهذا الوصف لا يفرقه لاقية الوجود ولا بعده بل في كل لحظة يحتاج اليه تعالى في ترجيع وجوده على عسمة وما ان قلنا ان منشأ احتياجه كونه حادثا أي موجودا بعدمه فلا يحتاج اليه في دوام وجوده لان هذا الوصف وهو الوجود بعدمه قد حصل ضرورة فلا يحتاج بعدمه لزم تحصيل الحاصل (قوله تضمن قول) على حذف مضاف أي معنى قول المراد يتضمن المعنى لما ذكرنا من احتياجه عليه بحيث يفهم منه على ما تقدم وليس المراد به دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزم معناه (قوله بالاستقراء) فيه أن التبع هو الاستقراء فكان الأولى حذف قوله بالاستقراء الآن يقال انه متعلق بمحذوف والتقدير وتبع كلامه للمسي أو المصور بالاستقراء يشهد الخ والتقدير الأول أولى لان التبع اوضح من الاستقراء وتصور الاستقراء به يقتضي العكس (قوله كالمعاني) بكسر المعين أي المعانية والمشاهدة لانه قد شاهدت مسبب أي أدركته قسيرا لا اراد المعانية والمشاهدة بالمعنى الباطني لا الظاهري (قوله) وأما قولنا بمجرد رسول الله فيدخل فيه ظاهره أن البخل في مجرد القول أي اللفظ وليس كذلك بل في معناه كما أشار به الشارح (قوله بشارا لالانبيا) أي باقهم أوجعهم عليهم الصلوات والسلام والمراد بالاعيانهم الصديقين بوجودهم وعصمتهم وان الله تعالى أوحى اليهم الا رافع وأرسل من اختار منهم لمخلقي لهدايتهم

(١٧ - شراوى) وهذا الوصف لا يثبت له عسمة مطلقا فهو محتاج على كل حال والله أعلم (ص) فقدانك تضمن قول لا اله الا الله للاقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق مولانا جل وعز وهي ما يجب في حقته تعالى وما يستحيل وما يجوز (ش) لا خلاف في صدق ما ذكره من قطع كلامه بالاستقراء يشهد وليس الخبر كالمعاني وقد تضمنت الإشارة الى هذا عند شرح قوله بوجهه تعالى الوحداية فانظروا هناك (ص) وأما قولنا بمجرد رسول الله فيدخل فيه الايمان بشارا لالانبيا

وإصلاح أرمعاشهم ومعادهم وأبهم بالمجرات الدافعة صدقهم **(قوله والملائكة)** الراد بالآيمان بهم التصديق بأنهم عباد الله تعالى لا كثرهم للشركون من أنهم ألهتمكمرون ولا كثرهم اليهود من تقيصهم لا يصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وبأنهم سفراء الله تعالى أى الواسطة بينه وبين خلقه متصرفون فيهم على حسب ما يؤذن لهم صادقون فيما أخبروا به عن الله تعالى وأنهم بالقون من الكثرة إلى حد لا يهله إلا الله تعالى وبأنهم أجسام نورانية أى مخلوقون من نور غاليوا لا يقصدهم عقل من القطرات التي تقطر من جبريل بعد اغتسله من نهر تحت العرش ولا يأكلون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون ولا ينامون ولا تكتب أعمالهم ولا يحاسبون ولا توزن أعمالهم ويعشرون مع الآنس والجن ويشفون في عصاة بني آدم ويراهم المؤمنون في الجنة ويسألونها ويخبرون فيها ما شاء الله وقيل يكونون فيها مكانتهم في الدنيا فلا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون بل يلهمون التسبيح والتعديس فيجدون فيها ما يجد أهل الجنة من اللذة لأنه لا يحتاج للذة المحسوسة الآمن ركت فيه الشهوة وهؤلاء لاشهوة لهم مقتضى هذا أن الحور والولدان كذلك ويجوز لولت عليهم لكن لا يموت أحد منهم قبل النفخة الأولى بل بها الأجل العرش والملائكة الأرضية ظاهريون بعد ما ويحيون قبل النفخة الثانية أتؤمن بموت ملك الموت وما ذكر من أنهم لا يصون الله لا ينافون ما وقع من إبليس لأن الصحيح أنهن الجن لأن الملائكة لا يمتثلون عن هاروت وماروت فإن ذلك كذب كذب قولهم عن الأسرار ليليت أى كتب اليهود ولم يصح في ذلك خبر كما قاله المفسرون قال المصنف في شرح غرر الصغرى وما يذكره كذبة المؤرخين من أنهم ما عرفوا مستحاضا كذب وزور ولا يحمل اعتقاده ولا ما به بل الذي يجب اعتقاد أن تعليمهم السحر لم يكن لأجل العمل به بل لتحذروا منه بغير حقيقته واتقوا شره كعلم حقيقة الزنا وأنواع الرأى وذلك لأن السحرة كثروا بسبب استراق الشياطين السمع وتعليمهم لهم فادعوا إلى التوبة فظن الجاهل أن مجازات الأنبياء سحر فزولها إلى تعليم الناس كيفية السحر ليظهر لهم الفرق بين المجزأة وقيل أنهما كبار جليلين صالحين من بابل وسيماء ملكين أصلا هما ولم يقدرا على التشكلات الجلية **(قوله والكتب السماوية)** أى وجودها وزولها على الرسل في الألواح أو على لسان ملك أو على كل ما تضمنت حق وانه كلامه تعالى والمراد بهما يشمل الصحف المتناقلة إبراهيم موسى وغيرهما سميت سماوية لأنها من السماء وأسموها أى رفعة قدرها **(قوله واليوم الآخر)** أى وجوده وما يشتمل عليهم من البعث والحساب والصراف والميزان وأخذ الصحف وتظايرها من خزائن تحت العرش لا تخفى عنق صاحبها واصطفاه الملائكة محققين حول الخلائق ودون الشمس من رؤسهم قدر ميل والجسم العرق لهم وغير ذلك وأولهن النفخة الثانية وهي نفخة البعث وقيل من العرش وقيل من الموت واختلفوا في آخره قيل آخره إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة أوائل النار وقيل لأنها لا آخره وصف بالآخر لأنه آخر أيام الدنيا وقيل لأنه لا ليل بعده **(قوله بمادلت عليه مجزأته)** اعترض بأن مادلت عليه مجزأته هو نفس التصديق فيزعم كون الشيء سببا في نفسه ورد بأن مادلت عليه المجزأت هو الصدق الذى هو وصفه **(قوله)** وهو مغاير للتصديق الذى هو وصف الشخص المصدق هكذا فقرر الشيخ في درسه وفيه أن السبب في الحقيقة في تصديقنا هو المجزأت لا الصدق الفال عليه وأوجب أيضا بأن تصديق سيدنا من إضافة المصدر لقوله وقاعله ضمير الامة فالذى دلت عليه المجزأة هو تصديق الله له والذى أن تصديقنا سيدنا عنكى أن رسول سبب مادلت عليه المجزأت من تصديق الله تعالى له الخ وفيما مر من أن السبب في تصديقنا هو المجزأت لا تصديق الله تعالى فالأولى الجواب بأن ما في قوله بمادلت عليه مجزأته مصر يفوا الضمير بالجور على عائد على التصديق والذى لا شك أن تصديق نبينا بالله لا مجزأته أى مجزأته الدالة على التصديق فهو من إضافة الصفة للموصوف يستلزم الخ ولو حذف قوله بمادلت الخ وقال مجزأته لكان **(قوله كحياء هذه الأبدان)** أى من القبور وهو المسمى بالشرع ثم قال المشر وهو المسمى

والملائكة عليهم الصلاة والسلام والسموات واليوم الآخر لأن عمله الصالحات والسلام جاء بتصديق جميع ذلك كله **(ثم)** لا شك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد **(عليه السلام)** في أن رسول الله بما دلت عليه مجزأته التى لا تحصى يستلزم التصديق بكل ما جاء به ومن جهة جاء به ما ذكره الشيخ وكذا فيه مما لا ينصر كحياء هذه الأبدان باعياتها

بالخمر والمراد بالابدان ما يشمل ابدان الانس والجن والملائكة وبقية الحيوانات واحيائها يكون بنفخة
الاحياء بعد موتهم بنفخة المعقور بين النفختين اربعون عاماً وذلك انه بعد موت الخلاق اجمعين ينزل الله
ماء حتى الزجال من تحت العرش يقال له الحيوان فتمطر السماء اربعين يوماً حتى يكون الماء من فوق الناس
قد رائي عشر ذراعاً ثم يأمر الله الاجساد فتنبت كنبات البقل حتى اذا تكاملت فكانت كما كانت يقول الله
عز وجل ليسحي جبريل وميكائيل واسرافيل فيأمر الله اسرافيل فيأخذ الصور وهو قرن من نور كهيئة
البوق التي يرمي بها وقال ابو هريرة لنبى ﷺ كيف هو قال عظيموا لى نفس بيده ان عظم دائرة
فيه لك عرض السماء والارض ثم يدعو الله الارواح ويقيها في الصور ويأمر اسرافيل بالنفخ فتخرج
الارواح مثل النحل في اخرج وهيته لاقى الصورة لان روح كل شخص على صورته فتسقى الاجساد
مضى السم في الدبغ وأول من تنشق عنه الارض نبينا محمد ﷺ (قوله) والخوض أى حوضه
ﷺ وهو بحر على الارض المبدلة وهي ارض يضاء كالفضة مقسح الجوانب حافظه من الزرير يسوطه
لا يزيد على عرضه وهو مسير شهر من كل جهة وقيل شهران ماؤه ابرد من الثلج واشد بياضاً من اللبن
وأمل من الصل وقيل الملون كل شراب الجنة طعم كل غارها وريحها طيب من المسك وكذا اناء كثر من
نجوم السماء اى كثر اناء المحدثه الاجوانبه لاتسع القدر للذ كور من شرب منه شربة لا يظلم بها أبداً بسب
فيه الكثرة وترد هذه الامة كلها وطردها الكفار منهم والمرنون فلا يشربون منه أبداً وكذا
الرافض والخوارج والمعتزلة والظاهر الجاثرون والمعلن بالمعاصي المستخف بها لكن هؤلاء يردون عقوبة
لهم ثم يشربون قبل دخولهم النار على الصبح فيكون شربهم حيثما امان من أن يحرق النار اوجوافهم أو
أن يتركهم الجوع والعطش والصبغ انه قبل الصراط والميزان كما قاله الجمهور لان الناس يخرجون من قبورهم
عطاشاً فيردونهم أيضاً لو كان بعد الصراط لما صعدوا احدته الى النار فانه من جاوز الصراط لا يرجع له اليها
أبداً وقال النزال ربه الله غلط بعض السلفى قوله الخوض يورد بعد الصراط وقد قيل لا غلط لا مكان حله
على قول بعضهم ان ﷺ حوضين حوض قبل الصراط في الوقت وكذا حياض الانبياء وهو
التي يرد منه بعض الصائغ حوض بعده لا يطرده عند احد لانه لا يصله الا من خلص من العذاب وكل منهما
يسمى كوتراً والكوت في كلام العرب الخمر الكثير ومعهم القربى هذا القول ولقى محمد مشايخنا الاؤل
قال السيوطى ؓ فان قيل فاذا خلص الناس من الصراط قرب دخول الجنة فيحتاج الى شرب منه ؓ قلت
كلا بل هم محبوسون هناك لأجل المظالم فكان الشرب من موقف القصاص ولكل نبى حوض ترده أمة
كما علمت خلافاً لمن قال ان حوض صالح ضرع ناقته (قوله) والشفاعة أى شفاعة ﷺ وغيره
من الانبياء والعلماء والصلحين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وشفاعة ﷺ خمس اعظمها
شفاعة المحضه لراحة الخلق ولو كفرا من طول الموقف ليجل الله حسابهم وشفاعة في قوم استحقوا
دخول النار فلا يدخلونها وشفاعة في قوم دخلوها فخرجوا منها وشفاعة في قوم دخلوا الجنة لا ترقى
في علو المنازل وشفاعة في دخول قوم الجنة بغير حساب وهذه مختصه كالاول وقيل شفاعة ﷺ
أكثر من عشرين شفاعة (قوله) والصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم ارق من الشعرة وأحد من
السيف فهو مثل موسى كارد في بعض الاخبار يجوز عليه الاوتون والآخرون من الانبياء والملائكة
وغيرهم ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة فأوقف في الموقف وآتوه على باب الجنة والصحيح أن
الكفار يمرّون عليه وقيل انهم لا يمرّون على جبهه بل على بعضه ثم يسقطون في النار وطوله ثلاثة آلاف سنة
ألف ممدود ألف ممدود وألف استواء كما قاله مجاهدوا الضحاك وقال الفضيل بن عياض الصراط مسيرة خمس
عشرة ألف سنة نخسة آلاف صعود وخسة آلاف هبوط وخسة آلاف استواء وقال سيبويه عني الذين
ابن الرعي هو سبع قنابر مسيرة كل قنطرة ثلاثة آلاف عام ألف ممدود ألف ممدود وألف استواء فيستل

والخوض والشفاعة
والصراط

العبد عن الايمان الكامل على القنطرة الاولى فان جاء به تمايز الى القنطرة الثانية فيستل عن كمال الصلاة فان جاء به تمايز الى القنطرة الثالثة فيستل عن الزكاة فان جاء به تمايز الى القنطرة الرابعة فيستل عن الصيام فان جاء به تمايز الى الخامسة فيستل عن الحج والعمره فان جاء بهما تامين جاز الى السادسة فيستل عن الطهر من الحدث فان جاء به تمايز الى السابعة فيستل عن المظالم فان كان لم يظلم أحد جاز الى الجنتوان كان قسراً في واحدة من ههنا اتصال حبس على عقبتها انفسه حتى يقضى الله به بما يشاء ههنا من جهة حديث رواد القاش وذكر فيه ان مواقيت القيامة خسون موقها كل موقف انفسه تقع السؤال في كل منها عن شيء خاص بذلك الموقع مذكور في ذلك الحديث وفي بعض الآثار انه يستل في الثالثة عن صوم رمضان وفي الرابعة عن الزكاة وجبريل في اوله وميكائيل في وسطه يسألان الناس عن عمرهم فممن أقنوه في طاعة الله أوفى مصعبت عن شياهم فممن أباه وعن علمهم ما إذا عملوا به عن ما لم يهرهم فممن أين اكتسبوا دينهم أفنقوه والملائكة صافون بيناوشا لا يحطونهم بالكلايب وهي شهوات الدنيا تصور بصورة كلاب مثل شوك السعدان كما ورد في الحديث والسعدان فتح السين للملأمة نبت ذوشوك نبت بعض الجسور قوله العامة شارب عترو والاحلاج أصله رطب ثم يبس ويتصلب وأنكر بعضهم كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف بل يختلف باختلاف الناس فيتسع ويرق بحسب انتشار النور الحاصل من الاعمال وضيقة ومن هنا كان رقيقا حتى قوم وعرض حتى آخره فعرض صراط كل أحد بقدر اتساع نوره فلا يهتدى أحسن نور أحد الا اذا أراد الله ان يظهره لفضله لكن الصحيح الاول وقدر الله الصلوة لروهم عليهم كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف ويتفاوتون في سرعته وروهم ويذهب بحسب قواهم في سرعة اعراض قلوبهم عن الحرام اذا خارت عليها وبطئها فمن كان أسرع اعراضا عن معصية الله تعالى كان أسرع مروراً في ذلك اليوم وعكسه بعكسه ومن توسط في ذلك كل سره متوسطا وأول من يجوز عليه نبينا عليه السلام وأمتا السلول من القنوب يمرون كل طرف العين ويصدم الذين يمرون كالبرق الخاطف ويصدم الذين يجوزون كل راجع العاصف أي الشديدي يصدم الذين يجوزون كالطير ويصدم الذين يجوزون كالفرس السابق ويصدم الذين يجوزون كالجد جبهة البهايم ثم الذين يجوزون عدوا ومشايهم من يجوز زهجا وهو الذي طول عليه مسافة الصراط فيقول رب لم أبطأت في يقول لم أبطأ بك إنما أبطأت عملك وروى اذا كان يوم القيامة يأتي قوم فيقفون على الصراط فيكون يقال لهم جاوزوا على الصراط فيقولون نخاف من النار فيقول جبريل كيف كنتم تخرون على البحر فيقولون بالسفن فيؤتى بمساجد كانوا يصلون فيها كالسفن فيركبونها ويمر على الصراط **(قوله والميزان)** وهو على هيئة ميزان الدنيا له قصبه وعمود وكفتان كفة من نور الحسنات وكفة من ظلمة السيئات كل واحد منهما أوسع من طبقات السموات والارض وكفة الحسنات عن عين العرش مقابل الجنة وكفة السيئات عن يسار العرش مقابل النار يزبن به جبريل على الصراط بعد الحساب وقبل قبل الصراط فيأخذ بمعومو ينظر الى اسائه وميكائيل أمين عليه والثقيل ينزل الى أسفل والخفيف يرتفع كيزان الدنيا كما هو ظاهر الاحاديث واختلف العلماء هل هو ميزان واحد أو كثر فقيل ثلاثة موازين الاول لوزن الايمان وهو لاله الله سبحانه غير ملتزم بالنفاق من المؤمنين فمن رجحت حسناته بلا لاله إلا الله فهو مخاض النار ومن رجحت حسناته سيئاته فهو مخاض الجنة وان نفذ به الوعيد والثاني لوزن حسناته ومظالم العباد والثالث لوزن ما فضل من حسناته عن مظالم العباد وان فضل شيء من حقوق الله تعالى التي عليه وقال الحسن لكل واحد ميزان وقيل للمؤمن موازين يمدحها به فلهو ميزان ولصالحه ميزان وهكذا قيل لكل أتميزان والاصح انه ميزان واحد لجميع الامم وجميع الاعمال وجهه في قوله تعالى فمن تامل موازينه الآية لتعظيم شأنه ونفسيه وألان المراد به الموزون أي الاعمال أو انه لما كان متساويا كل جزء من أجزاءه بقدر ميزان منفرد جمع هذا الاعتبار واختلاف العلماء

في اللوزون قتييل يوزن الصلعم عمله وقيل يوزن الاعمال فتجسم الاعمال الصالحة في أجسام نورانية والسيئة في أجساد ظلمانية والصواب أن اللوزون محامات الاعمال كما يدل له قوله **يقول** يصاح رجل من أمي على رؤس الخلاقي يوم القيمة فينشر عليه تسعون سجلا كل سجل منها مائة البصر فيها خطا يوزنه يقول الله أنكر من هذا شيئا أنظمتك كتبني الخافظون فيقول لا يرب فيقول أفكك عن أوحسة فيقول لا يرب فيقول الله بل إن لك عندنا حسنة وأنه لا ظلم عليك اليوم فيخرجه بالطاقه بكسر اللوحدة أي ورقة صغيرة وفي رواية كالتة فيها أشهاد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فيقول يارب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات فيقول انك لا تعلم فتوضع السجلات في كفتها البطاقة في كفة فتطيش السجلات أي ترفع وتنقل البطاقة ولا يتقل مع اسم الله تعالى والمراد الشهادتان التان فلما بعد الدخول في الاسلام أما التان دخل بهما في الاسلام فلا يدخلهما الوزن على الصحيح لان الايمان للبدول لمالبس له ضد وضع في كفة أخرى لان ضد الكفر والايمان والكفر لا يعتصمان في شخص واحد ولهذا قال الله بل إن لك عندنا حسنة ولم يقل لك ايما واحد البطاقة للذكور واراد في رجل خصوص لاني جميع الناس **(قوله ونحو ذلك)** كسؤال الملوك من كبروا وكبر لكل من مات الفلوكو كلفوا الا لانياموا الشهداء وكندخل الجنوة النار **(قوله في كتب أهل السنة)** احذر بذلك عن المعتزلة فانهم نزعوا في كثيرها وقوا منهم على العادات كما هو شأنهم لعبد تنوير الله تعالى بصاثرهم **(قوله يؤخضه)** أي من قولنا نبحر سول الله لان ذلك دال على ثبوت رسالته عليه الصلوات والسلام ويزعم ذلك صدقة في كل ما جاء به ومن جلتان لله تعالى أنبياء وانهم صادقون في كل ما جاء به وقوله واستحالة الكذب عطف لازم على ما زعم لان من وجب صدقة استحالة كذبه وقوله الا أي بأن يصدقوا بل كذبوا وان شئت قلت والا بأن لم يستحل الكذب عليهم بأن كانوا كاذبين لم يكونوا رسلا لأنهم لن في رسالتهم وأما تبهم باطل لظهور الخلق على أيهم وأذا بطل اللازم التي هو في رسالتهم وأما تبهم بطل ما زعمه الذي هو كذبهم فثبت صدقهم وهو المطلوب والناسب لتقدم من أن التليل على صدقهم هو المجزئة النازلة منزلة قوله صدق عبدي في كل ما يبلغ عنى أن يقول والاختلاف للدلول عن الدال **(قوله العالم بالخفيات)** فيه إشارة الى بيان الملازمة في قوله والا أي بأن لم يصدقوا لم يكونوا رسلا لكن بضمهم مقدمتين آخرتين وهما أن خبره تعالى على وفق عمله وقد صدقهم بالمجزة ولا شك أنه اذا كان عالما وخبره على وفق عمله قد صدقهم بالمجزة النازلة منزلة قوله صدقوا في كل ما بلغوا عنى لزمن أن يكونوا صادقين في الواقع لان من علم أن من أرسله ليبلغ ما فيه رضاه عما أمره ببلغيه يكتب عليه لا يتخذة رسولا اذا العالم الذي خبره على وفق عمله لا يرسل الا من يصدق عليه لا من يكذب عليه والحاصل أن الملازمة لا تتم الا بالثبات مقتضات كونه تعالى عالما بكل شئ وكون خبره على وفق عمله وقد صدقهم بالمجزة وانما احتجنا قولنا وكون خبره على وفق عمله لانه لا يلزم من كونه عالما بصدقه لم مع استحالة الكذب في خبره كما هو الخفيات غوامض الامور ومشكلاتها ويلزم من علمه بها علمه بالخفيات الظاهرات من باب أولى وكونها ظاهرة وأخفاها هو بالنسبة لنا أما الله تعالى فكل الامور ظاهرة على حلسواء **(قوله)** واستحالة فضل النيات) بالرغم عطفه على وجوب صدق الرسل ووجه اخذ ذلك أنه يلزم من ثبوت رسالته عليه الصلوات والسلام ثبوت رسالته بصدقه بذلك ويلزم من ثبوت رسالتهم استحالة ذكر النيات شاملة للكتان وغيره ككلمات المكر وهاتوا اذا استحالة ذلك لزمنه وجوب الامانة والتبليغ وقد تقدم التصريح بوجوب الصدق واستحالة ضده فقد اخضعنا كلامه ما يجب وما يستحيل في حق الرسل وسيأتي ما يجوز عليهم **(قوله)** وسكوتهم) هو المسمى بالقرير أي اذا سكتوا عن فعل أحد شيئا أو تركه كان جائزا لانهم لا يقرن أحدا على باطل بالايجاع سواه رأوا ولم يروه لكن بلغهم لان من خالص الانبياء تغيير للسكر مطلقا بخلاف غيرهم فإنه اذا خشي على نفسه سقط عنه وجوب التبشير **(قوله فيازم أن لا يكون في جميعها مخالفة)** كأنه قال فيازم

ونحو ذلك مما هو مفسر
في كتب أهل السنة
(ص) ويؤخضه أيضا
وجوب صدق الرسل
عليهم الصلاة والسلام
واستحالة الكذب
عليهم الا أن يكونوا رسلا
أثناء مولانا جل وعز
العالم بالخفيات واستحالة
فضل النيات كلها لأنهم
أرسلوا ليعلموا الخلق
بأقوالهم وأفعالهم
وسكوتهم فيسلم أن لا
يكون في جميعها مخالفة
لأمر مولانا جل وعز

التي اختارهم على جميع
الخلق وأنهم على سر
وجه
(ش) لاشك أن إضافة
الرسول إلى الله عز
وجل تقتضي أنه جل
وعز اختاره للرسالة
كاختار أخوانه المرسلين
لذلك وقيد علمت أن
علمه عظيم بما لا نهاية
له والجهل وماني معناه
مستحيل عليه تعالى
فيلزم أن صدقيه
تعالى لم يطابق لما في
علمه تعالى منهم من الصدق
والأمانة فيستحيل أن
يكونوا في نفس الامر
على خلاف ما علم الله
تعالى منهم وقد أمر الله
تعالى بالاعتقاد بهم عليهم
السلام والسلام أي
بأقوالهم وأفعالهم فيلزم
أن يكون جميعها على وفق
ما يرضاه مولانا جل
وعز وهو المطلوب فلا
تقع منهم عطفة أصلا
وقد زاد الشيخ هنا
السكوت ومعناه أن
لرسول الله ﷺ إذا فعل أحد
من الناس فعلا وعلمه

استحالة فعل النيات والالكانت طاعة مأمور بها وهو باطل لقوله تعالى أن الله لا يأمر بالفتنة قالوا لزم
لارسلهم لتعلم عدم وجود العطفة وهو معنى استحالة فعل النيات وقد يقال لا يلزم ذلك أذ يمكن أن يرسلهم
لتعلم بالاقوال والافعال والسكوت وضع في بعضها مخالفة للجواب أن ذلك لازم بمعية أن الله تعالى عالم
بالمأمور كلها خفييا وجليا وقد أمرهم للاقتداء بهم فلو علم منهم مخالفة لم يرسلهم للاقتداء بهم والالكان تعالى
أمرنا بالاعتقاد بهم في تلك المخالفة وهو باطل لما تقدم فقوله فيلزم الخ خرج على عذوف تقديره وقد أمرنا
الله تعالى بالاعتقاد بهم فيلزم الخ (قوله التي اختارهم) أي فضاهم وشرعهم وأنهم بالذات أي اتهمهم على
سروحيه أي وحيه السراي الخفي فهو من إضافة الصفة للموصوف ويحتمل أن الإضافة لليان أي وحي هو
سره والمراد بالوحي الموحى به وهو الأحكام التي جاءت بها الرسل وانشك أنها كانت خفية ولا تظهر الأعلى
أسنة الرسل وهو الوحي لفتنا الاعيان في خفاوه يطلق على الأمر نحو وإذا أوحيت إلى الخواص بين والنسخة نحو
وأوحى بك إلى النحل أي سخرها لاتخاذها من الجبال بيوتا الآية وقال بعضهم ألهمها معناه دهاها لذلك
والا فالأحكام حقيقة لا يكون الالماقل والاشارة نحو فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا وقد يطلق على
الوحي به من الأحكام إطلاقا للصدر على اسم المفعول نحو أن هو الأمر وحي وهو المراد هنا كاسر وشرعا
أصل الله تعالى بنيه بإشياء بكتاب أو بأمر الله أو بنماز أو بالهلال أو بالواسطة كما وقع لبنينا ﷺ
ليلة الإسراء من فرض الصلاة بالواسطة (قوله لاشك أن إضافة الرسول الخ) شروع في بيان الماتزمة في
قول المصنف والاركون نور سلاله وقوله كما اختار أخوانه ما يؤخذ بطريق الزوم كما تقدم وأنما نظر بهم لانهم
سوقه عليه الصلاة والسلام في الوجود الخارجي وقررت رسائهم عند الخلق فلا يردها يقال أن مقتضى
التشبيه بهم أنهم أعظم منه عليه الصلاة والسلام والاخوان جمع أي بمعنى للشارك في الوصف وكذا إذا كان
بمعنى صاحب يجمع على ذلك بخلاف الأنعم السلب فانه يجمع على أخوة (قوله عظيم) أي تفصيلا بما
لا نهاية له أي لا آخر في نفس الامر ولاتاقى بين علمه تفصيلا لعدم تهاهيا وما يترتب من التناهي بينهما فانه
بحسب عقولنا لا يحسب علمه تعالى (قوله فيلزم الخ) فيه أنه غير مطابق لكلام المصنف من وجهين
الأول أن الدليل في كلام المصنف على وجوب صدقهم هو انتفاء الرسالة لم يكونوا كذلك والشارح جعل
الدليل عليه صدقهم تعالى لهم بالجزء مع أن ذلك من جهة دليل الماتزمة في الشريعة كما تقدم الثاني أن
المصنف لم يخرج وجوب الأمانة مع وجوب الصدق في الدليل بل أفرد وجوبه بدليل ثم استدلل على وجوب
الأمانة والتبليغ اللازم من استحالة فعل النيات بدليل آخر وأيضا قصد في الله تعالى لهم بالجزء الذي هو
الدليل العقلي على ما سألنا يدل على صدقهم أي حفظهم من الكذب وأما الأمانة فدل عليها شرعي وهو أنهم
لو خانوا فخل عرم وأمكروه إلى آخر ما تقدم إلا أن قال مراد الشارح أمانة مخصوصة وهي الأمانة في الخبر
فخرج على الصدق وأما مطلق الأمانة فدل عليها شرعي كما مر ولو قال وإذا كان علمه تعالى محيطا بغيره على وفق
علمه وقصد صدقهم بالمعجز تزم صدقهم واستحالة الكذب عليهم والاركون نور سلاله إلى آخر ما مر لكان أولى
(قوله فيستحيل أن يكونوا الخ) أي إذا كان صدقته تعالى لهم مطا بقا في علمه تعالى من صدقهم وأما أنهم
يستحيل أن يكونوا في نفس الامر على خلاف ما في علم الله تعالى (قوله وقد أمر الله تعالى الخ) شروع في قوله
واستحالة فعل النيات (قوله فيلزم أن يكون جميعها على وفق ما يرضاه) أي بمعية ما تقدم من أن علمه تعالى
محيط بما لا نهاية له فلو علم أن فيها الارضاء تعالى لكان أمرنا بالاعتقاد بهم فيه فانه يدفع ما يرد من أن ذلك
ليس يلزم إذ يمكن أن يأمر بالاعتقاد بهم موقع منهم عطفة (قوله وقد زاد الشيخ هنا) أي على ما ذكره
سابقا في برهان الأمانة حيث قال فيه لان الله تعالى أمرنا بالاعتقاد بهم في أقوالهم وأفعالهم وقوله ومعناه أي
معنى الاعتقاد بهم فيه وقوله إذا فعل أحد من الناس أي ولو غير مكلف لان الباطل قبيح شرعا وإن صدر من
غير مكلف ولا يجوز تمكينه وإن لم يأمر به ولان السكوت عليه يوم من جهل حكم ذلك الفصل جوازه

وسكت عنه ولم ينكر على الفاعل فيستدل بسكوته على أنه جائز لأن نفيها كان (١٣٥) من جنس العبادة لطوب وان كان

والمراد بالقول ما يشمل القول بقول ابن عمر رضي الله عنه بحضرته عليه السلام أحلت لنا ميتتان ودمان السلم والجراد والكبد والطحال بكسر الطاء فاقروا عليه السلام عليه فينسب هذا الحديث عليه السلام (قوله وسكت عنه) أي ولو كان المصطفى غير مستبشر أي مسرور وقوله ولم ينكر على الفاعل أي لو كان الفاعل من نضر به الانكار على الصحيح الا اذا كان كافرا لم معانته عليه السلام وإنه لا ينفع فيه الانكار والاحمال لا يحتمل النسخ فلا يدل سكوته على جوازه قولا واحدا وقوله فيستدل بسكوته على جوازه أي لأنه عليه السلام لا يقرأ أبدا على بلل وقوله فباح أي فبطل سكوته على عدم الكراهة بخلاف الاولى (قوله يؤخذ عنه) أي من قولنا بحضرته رسول الله (قوله اذا ذاك) انما قيلت في بعض النسخ لان ذاك لا يقتضي أي لا ينقص ولا يطمع في رسالتهم وكل ما لا يقدح فيها فهو جائز في حقهم والمراد بالجواز الجواز الوقوعي بدليل قوله بل ذلك مما يزيد بها فان الذي يزيد فيها هو الوقوع بالنفل لا مجرد الجواز ولابد من تقدير مضاف في قوله بل ذاك أي بعضه لان اكله والنكاح مثلا لا يزيد فيها ولما كان عدم التنسح لا يقتضي زيادة لم يأتى بالاضراب للذكور والضمير في فيها المولى من ثم وأمثلا كتابه اثبات من المضاف اليه (قوله قد قبلان) الفاعل جواب شرط مقترن أي اذا فهمت ماضى من قوله ما استفاء الى هنا قد قبلان الجواز وقوله تضمن أي دلالة أو افهام وليس المراد دلالة تضمن للمرآن دلالة كلفي الشهادة على ذلك بطريق الالتزام لا تضمن (قوله كلفني الشهادة) وهي لا إله إلا الله محمد رسول الله وسماها كلين مع أن لا إله إلا الله أربع كلمات ومحمد رسول الله ثلاث كلمات مجازا من المطلق الجزم وارادة الكل وأعاد عليهما ضمير المرفرد في قوله مع كل حرفها تأويلهما بالكلمة الواحدة باعتبار كون الإيمان لا يحصل الإجموعهما اذ لا بينهما في الخروج من الكفر ولا تكفي احدهما دون الأخرى فصارتا كالكلمة الواحدة بهذا الاعتبار (قوله ان عجز) أي آخر الكلمة وهو محمد رسول الله وقدم ان المطلق الكلمة على ذلك مجاز (قوله من طاعة الصبر) الاضافة يانتهى طاعة الصبر وهو لطف الحس وهو تحمل المشاق وشرا حبس النفس على العبادات ومشاقها والمصاب وحرارتها والنهايات والشهوات واثباتها فهو ثلاثة أقسام صبر على المصيبة صبر على الطاعة صبر على المصيبة والشهوة قال الضحاك من مرفى سوق فرأى ما يشبهه ولا يقدر عليه فصر وأحسب كان خبر الله من القدرين انفقها كلها في سبيل الله وقال بوسليمان الداراني تنفس قديم دون شهوة لا يقدر عليها أفضل من عبادة غنى أنفعلوا اختلف هل الثواب على المصاب أو على الصبر عليها فذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام في طائفة الى الثاني لان الثواب انما يكون على فعل العبد المصاب لا منع فيها وذهب الجمهور الى الاول لقوله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظلما ولا نيب الى قوله الا كتب لهم به عمل صالح ولغيرهم من عاتته مرفوعا من مسلم يشاك شوكه فانفقها الا كسبه بهادرجة ومحت عنها خطية وهذا هو المعتد (قوله وغيره) أي غير الصبر كالتمسك بهم والتسريع والرفق بضعفة العقول الذين يشاهدون ما يجرب به الله تعالى على أيهم من الخوارق فانهم ربما اعتقدوا فيهم أنهم لم يفتقدوا شأنا هودا اصول الاعراض البشرية لهم كالمرض علموا أنهم عبيد الله ولو كانوا آلهة وكانت هذه الخوارق من قولهم لا دفعوا عن أنفسهم ما هو أسهل منها فاحتجوا انها ليست منهم بل الله تعالى خلقها لدلائل صدقهم (قوله وشواهد) أي أدلته معروفي المتدقق كلام المصنف حيث قال في بيان كل عقيدة وزعم كذا ونحوه مما يحتمل أن هذا كتابتي من كونه مظهر الاحتجاج الى دليل (قوله هو مقصود الشيخ أيضا بالصفات الثلاث) فيه نظر لأنه لم يصرح بالابصديق ولم يصرح بوجوب الامانة والتبليغ وانما صرح بصدقه وهو فعل المنيات فيؤخذ ان منه بطريق التزام كل صبر ولعل المصنف انما فصل ذلك لانما كان مدار الرسالة على الاخبار عن الله تعالى احتاج الى ذكر ما يعرض للخبر وهو الصدق والكذب بالطائفة ولم يكتبني

من جنس العبادة لطوب وان كان
(ص) ويؤخذ منه
جواز الاعراض
البشرية عليهم
الصلاة والسلام اذ ذاك
لا يقدح في رسالتهم
وعلموا من ثم عند الله
تعالى بل ذلك مما يزيد
فيها فقبلانك تضمن
كلفني الشهادة مع قلة
حروفها لجميع ما يجب
على المكلف معرفته
من عقائد الإيمان في
حقه تعالى وفي حق الرسل
عليهم الصلاة والسلام
(ش) لاشك أن عجز
الكلمة المشرقة انما
أثبت لولا ما سيدنا محمد
عليه السلام الرسالة في معناه كما
تقدم اثبات الرسالة
لاخوانه المرسلين فلا يتنح
في حقهم عليهم الصلاة
والسلام الا ما يقدح في
رتبة الرسالة ولا خفاء أن
ذلك الاعراض البشرية
من الاعراض ونحوها
لا تخل بشئ من مراتب
الانبياء عليهم الصلاة
والسلام بل هي مما يزيد
فيها باعتبار تعظيم
أجرامهم من جهة
ما يقارنها من طاعة
الصبر وغيره وقوله فقد
انضج الى آخره ظاهر
وشواهد معه وقد
صرح الشيخ أيضا
بالصفات الثلاث الواجب على المسلم من الواجبات استحالة اشد لها والجائز في حق الرسل صريحه أيضا (ص)

ذلك بدلالة الالتزام للاحتياط واكتفى بذلك استحالة ضدا لامانة والتبليغ لمناسبة عطف المستحيل على
 المستحيل ولان اللفظ الذي ذكره يشمل مستحيلين وهما الحياة والكتان ويدل على واجبين باخرهما
 (قوله لم يلقها) أي كفة الشهادة والراد بها الجلتان معا فاضمير عائذ على لاله الا الله محمد رسول الله بتأويل
 ذلك الكلام من باب تسمية الكل باسم جزئه وانما افردتها بالتأويل المذكور نظرا الى ان الترجمة عما في
 القلب هو المجموع اذ لا يحصل الايمان الا بمجموعها ويتفهم فيه باحداها دون الاخرى فصارتا بهذا
 الاعتبار كالكلية الواحدة وفيها تقدم نظرا الى اخترا كل جملة عن الاخرى في الدلائل على العقائد وانما
 لم يجزم بل اتي بلفظ التي للترجي والتردد تادبمع الباري تعالى بعلم دعوى الغيب ومع التي عليه السلام
 اذ لا يحاط بأسرار كلياته فيجوز أن يكون السر في اختيار كونها ترجمة لشيء آخر غير ما ذكره أو ما ذكره
 وغيره مما لو لم يكن وأرجو وأظن واستظهر أن جعلها ترجمة أي دليلا على ما في القلب لمذهبن الامرين
 الاختصار أي قوة اللفظ والاشتغال على ما ذكره فعمل للترجي أو للتردد والشك وعمل للترجي والتردد هو العلة
 كما علمت (قوله جعلها للشرع) أي صاحب الشرع أو الشارع وانما احتجنا لذلك لان الشرع هو الاحكام
 الشرعية وليست بمجاعة وقوله من الاسلام بيان لما جعله الاسلام في القلب يقتضي انه اسم للتصديق القلب
 فيكون مرادنا للايمان فكل منهما اسم للتصديق أي الاذعان بل جمع ما جابه عليه السلام وعلم من الدين ضرورة
 فالاسلام لغة الاستسلام والاقبال والخضوع بالقلب أو اللسان أو الجوارح وشرعا قبول القلب واذعانه بما جابه
 النبي عليه السلام واقباله اليه والايمان لغة التصديق بالقلب أو بغيره وشرعا تصديق القلب أي قبوله واذعانه لما علم
 من دين النبي عليه السلام واقباله اليهود هذا الذي اختار من انهما مترادفان شرعا قول ضعيف والمعتمد تغييرها
 وكل منهما قسما من مع عند اقتضاه الناس ومنع عند الناس فقط فالاسلام المنجي عند الله وعند الناس هو
 الامتثال الظاهر للمصالح للاذعان الباطني الذي هو حديث النفس للمبرزة بالايمان والاسلام المنجي
 عند الناس فقط هو الامتثال الظاهري فقط بأن يقرأ من مائة مسلم كأن ينطق بالشهادتين ويأتي بالاعمال
 الظاهرة من صلاة وغيره او يدخل المساجد ويحالي للمسلمين ويتزاورهم كأن يلبس حمة يضامع كونه
 ليس مصدقا بالباطن والى هذا يشير قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله الخديت والايمان المنجي عند
 الله عند الناس هو تصديق القلب أي اذعانه وقبوله للمصالح للامتثال الظاهري وللمنجي عند الله فقط هو
 تصديق القلب واذعانه من غير ان يصاحبه امتثال ظاهري كمنطق بالشهادتين وصلاوة ونحوها لكن كان بحيث
 لو طلب منه ذلك لم يأت بالاسلام والايمان باللفظ الاول لكل متلازمان شرعا فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر
 وأما قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلفنا قلوبا لا اسلام في ذلك الاقبياد الظاهري
 الذي لم يصاحبه اذعان باللفظ ولكن قولوا آهنا ظاهرا (قوله لم يقبل من أحد الايمان) بناء على القائل
 واقباله ضمير يعود على الشرع والايمان منصوب على المعنوية ويحتمل بناؤه للمفعول والايمان بالرفع نائب
 فاعل وقوله الايه اعلم ان النطق بالشهادتين قيل انه شرط لا جوا الاحكام الدينية فقط فهو شرط كمال في
 الايمان على التحقيق فمن ادعى قلبه ولم ينطق بلسانه لا لعناد بل اتفق له ذلك وكان بحيث لو طلب منه ذلك
 لم يتبع فهو مؤمن ناجم من الخلاف في التارك لكن لا يجري عليه الاحكام الدينية كدفنه في مقابر المسلمين
 والصلاة على جنازته وقيل انه شرط في همه الايمان وقيل شرط أي جزء من حقيقة الايمان لان الايمان
 قول وعمل والفرق بين هذين القولين على الاول خارج عن حقيقة الايمان وعلى الثاني جزء منها
 وان كل لا يحصل الايمان الا به على كل منهما والصحيح انه لا بد من القدرة على كل من القولين لما مع
 الجز فليس شرطا ولا شرط اخلافا لما يفيد كلام المصنف في شرحه من أن القائل بالشرعية لا يشترط

ولعلها لا يختص بالعام
 اشتغال على ما ذكرناه
 جعلها للشرع ترجع على
 ما في القلب من الاسلام
 ولم يقبل من أحد الايمان
 الاجها
 (تن) أي لعل السرازمي

ذلك اذا علمت هذا فيحتمل نخرج كلام المصنف على الاول فيكون معناه ما قبل من أحد الايمان أي دعوى
 الايمان الاله أي لا يغيرها كسبعان فتم اتمة كبرافنا ادعى شخص الايمان ولم ينطق به ما قبل من ذلك
 عند الناس لانها شرط لاجراء الاحكام الالهية كما تقدم يحتمل نخرج على القولين الآخرين والمعنى ولم
 يقبل من أحد أي لا يقبل الله من أحد الايمان في الآخرة الاله أي باللفظ بها لا بغيرها كما لم يكونا شرطاً
 في صحة أو جواز أمته وعليهما فلا بد من صحة الايمان من النبي والاثبات ولا يمكن الله واحد محمد رسول والصحيح
 الاول وهو انها شرط كماله عليه قبل بشرط النبي والاثبات والقرين والاثبات بأشهاد غيره ذلك من بقية
 الشروط الآية فلا يكفي الله الواحد ومحمد رسول مثله هو قول الأكثر وظاهر كلام المصنف وعليه الشافعية
 وحينئذ قوله الاله أي لا يغيرها ولا يغير مستجمعة للشروط وقبل لا بشرط ذلك بل المبدء على ما يدل
 على الاقرار بنبوته وحدانيته ولحمد بل رسالة بشرط عدم اعتقاد مكفر كعدم عدم عموم رسالته عليه السلام بل هي
 خصوص العرب وعدم فعل أو قول مكفر وهو المصنف عند المالكية يمكن نخرج كلام المصنف عليه
 فيكون معنى قوله الاله أي بما يشهد لمولها كقوله واحد محمد رسول وان لم يستجمع الشروط لا يغيرها
 لا يفيد ذلك والمراد بالالتلفظ بها بحيث لا يكتفي بالايمان القولي بل لابد من التلفظ مع القصد سواء كان بهذه
 الصيغة أو غيرها * وأعلم ان الخلاف المذكور انما هو في الكافر أما المؤمن فيؤمن اتفاقاً من غير نطق
 بالشهادتين كالنبي لا عن نفي علم النطق بهما ويستحب نطقه بهما ولا يجب الا في كل صلاة خلافاً لقول مالك
 يجب في المصرفة واحدة كالجدواص لا قوال السلام على سيدنا محمد والاستغفار للصحابه والسعاء للوالدين
 وينوي بذلك الوجوب عند الاتيان به وما زاد عن المرتبة مستحب (قوله في اختيار هذه الكلمة للشرقة في
 قبول الايمان الخ) اقتصر الشرح على النسخ الثاني وهو قوله ولم يقبل من أحد الايمان الخ لكون الاول وهو
 جعلها ترجيحاً إليه (قوله دون غيرها بما يدل الخ) سواء كان ذلك الغير من اللفاظ كالنحو واحد محمد
 رسول أو من أفعال الجوارح كالصلاة والصيام فلا بد من صحة اسلام الكافر والمؤمن لفظاً أشهد بأن يقول
 أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وأحسن العربية فلا بد لفظاً بأن تكون
 آتية بألف ياء أشهد وأسقط لفظ أشهد بأن قال لا اله الا الله محمد رسول الله لم يكف لان الشارع قصد باللفظ
 أشهد في أداء الشهادة وحل اشتراط أشهد في الثانية اذ الهمزات بالواو فان آتياً بها لم يأن قالوا أن محمداً رسول الله
 كفي كافله ان يأتى من الشافعية وتبعه الشراعية وهذا خلاف تشهد الصلاة فانه لا بد فيمن ذكر الواو بين
 الشهادتين ولا يشترط لفظ أشهد الثانية بل الجع ينهال بين الواو من الاكل وانما لم يسن الاتيان بالواو في
 الاذان لانه يطلب فيه افراد كل كلمة بنفس وذلك ياسب ترك العاطف ولا بد أن يعرف معناهما ولو اجابا بان
 يعرف ان الله واحد محمد رسول وان لم يعرف ان ذلك معناهما فلا ريب انهما في الشهادتين بالعربية يتلفظ بهما
 وهو لا يعرف، فانما لم يصحك بالاسلام وان يربف فلو عكس في الشهادتين لم يصح على المصنف أن يوالي بينهما
 بان لا يطول الفصل بين الكلمتين فلو تراخت الثانية عن الاولى مدته طويلاً لم يصح اسلامه على المعتد أيضاً
 والباوجود والعقل فلا يصح اسلام الصبي والمجنون الاتي بالكلن لدوصف الصبي الاسلام نزع نيل من أهله الكفر
 للآشقة فيتلطف بهم حتى يؤخذ منهم فان أبو أترك عنهم خلافاً لا في حقيقته قوله بصحة اسلامه وان
 لا يظهر متمنياً في الاقصاد فلا يصح اسلام الساجد اسم في حال سجود مو الاختيار فلا يصح اسلام المكره
 الا اذا كان حرياً أو مرتداً لان اكرامه بعقوبة والتبعية فلا يصح الاسلام للملق والاقارب بما انكره أو
 الرجوع عما استباحه مع النطق بالشهادتين ان كان كفرة محجدة فرض مثلاً واستباح حرمه وان كان مبسوياً
 فلا بد أن يقول وأن محمداً رسول الله أرسل الي سائر الخلق وما درج عليه الشارع من أنه لا يكتفي بغير
 الكلمة المشرقة في السؤل في الاسلام قول ضعيف عند المالكية كما تقدم التنبيه عليه ويعزى لابن عرفة
 واعتمده من من الشافعية وذهب ابن حجر والخفيف بوجه المالكية الى الاكتفاء بكل صيغة تدل على

في اختيار هذه الكلمة
 للشرقة في قبول الايمان
 بها دون غيرها بما يدل
 على ثبوت الوحدانية له
 تعالى والرسالة لرسوله
 صلى الله عليه وسلم

الخشوف في الاسلام كانت أو أم من بالله ان لم يرد به الوعد أو أسلمت لله أو الله خالق أو يرد في احتياط الصفة
 المتشوف على الشارع (قوله) انها اشتملت على أمرين عظيمين أي لعلها اشتملت على مجموع الأمرين لا كل
 واحد منهما على افتراءه لعدم محتمل ذلك بالنسبة للاختصار (قوله) باختصار حروفها فانها من غير أشهد أربعة
 وعشرون حرفاً وحكمة هذا العدد ان اليل والتهار أربع وعشرون ساعة فكل حرف يقدر ذنوب ساهت كانت
 حروفها كلها جوفية وليس فيها حرف من الحروف الشفوية للإشارة إلى أنه ينبغي الاتيان بهما من خالص
 الجوف وهو القلب لا من الشفتين فقط ولم يكن فيها حرف مبهم بل كلها مجردة عن النطق أشار إلى أنه ينبغي
 لمن نطق بها أن يشجر دمع كل ماسواه تعالى قال الفخر الرازي وإنما كانت سبع كلمات لان المعصية لا تكون
 الا من الاعضاء السبعة الاذان والعيون واللسان واليدان والبطن والفرج والرجلان وأبواب جهنم سبعة
 فكل كلمتها تكفر مصيبة عضو وتسد باباً من أبواب جهنم بفضل الله وبرحمته على قائلها (قوله) معنى عقائد
 الاضافة للبيان والعقاد بمعنى المعتقدات (قوله) وذلك أي هذه الكلمة وقوله من جهة ماخص به الباء داخلة
 على المقصور عليه أي أنه عقائد مقصور على جوامع الكلم ويصح أن تكون داخلة على المقصور
 أي جوامع الكلم مقصورة عليه عقائد • فان قلت هذه الكلمة ليست من خاصه عقائد
 لان الانبياء كانوا يقولونها كما يدل له حديث أفضل ما قلته أنا والنبون من قبل لاله الا الله • قلت
 الخصوصية بالنظر لمجموع الكلم الجوامع فاختص به عقائد اتيانه بكلم جوامع ولاله الا الله من جهة
 ذلك وان لم تكن على حداثها خاصته عقائد وقوله من الكلم الجوامع بيانها والجوامع جمع جامع
 وهو قليل اللفظ كثير المعنى فقله التي لا تحصى معانيها صفة كاشفة وقوله ولا يصعب حفظه عليه تمام
 بيان معنى الجواهر فانها كثيرة المعنى قليلة الالفاظ كما مر على البيان قوله قلته حروفها أن أعاد الصعوبة فهو
 فاقدر تدعى ذلك لازماً فظهر كلام الشارح أن هذين الأمرين ليسا خاصين بل لاله الا الله بل هما مفتان
 لكل كلمتها يمكن حفظه ولا يقبل من أحد الايمان عليها يقتضى أنها أوصاف للاله الا الله وليس
 كذلك فلا واسطة لكن أولي وقوله بل هي أي المعاني بحسب أي يقدر ما يتق الله لعبده أي ما يفهمه أي
 ان كل واحد يفهم منها يقدر ما قدره من الفهم قال ابن عطاء الله وغير العلماء بأنه أيد الأبد عن أسرار كلمة
 واحدة من كلامه عقائد لم يحيطوا بها علماً ولم يقدرها فهما قال بعضهم علمت بحديث من حسن
 السلام المره تركه الا ينسب سبعين عاماً وما فرغت منه • فان قلت في هذه الامة من أعطي جوامع الكلم
 كقولهم المشقة تجلب التيسر فانه يدخل في ذلك جميع رخص الشرع كالقصر والفطر ومنح تلف ثلاثاً
 وغير ذلك مما ييسره السفر كالقصر والتميم وترك التلبيم في الفريضة والفرص والتخلف عن الجمعة والجماعة مع حصول
 الضيعة والاستنابة في الحج والادوى بالنجاسة راحة نظر الطبيب العمور وغير ذلك مما ييسره المرض • قلت
 أجاب شيخنا الحنفى بان ما أعطى هذه الامة إنما هو من بركة نبيها عقائد فكانه تكلم به فهو
عقائد مخصوص من بين الانبياء وأعمهم بجوامع الكلم فلا يتكلم بها نبي ولا أمته بخلاف هذه الامة فانها
 أعطيت جوامع الكلم بركة نبيها عقائد (قوله) بخلاف غيرها ظاهره أن غيرها لا يوفى بجميع
 العقائد وليس كذلك فان قولك الله الواحد ومحمد رسول ملاموف بذلك لان معناه واحد وحديثه ملاموفه
 وأفعاله فوحدة الذات تنفي الكم للتصل والمنفصل فيها ووحدة الصفات تنفي ذلك وتقضى ثبوت جميع
 الصفات الواجبة له تعالى ويلزم من ثبوتها استحالة امتدادها الا أن يقال مراده أن غيرها لا يوفى بجميع
 العقائد توفية ظاهرة بخلاف لاله الا الله فانها موفية بذلك توفية ظاهرة باعتبار معناه المتقسم (قوله)
 فعل الماقل) الفاء واقعة في جواب شرط مقدر كما أشار له الشارح ويصح أن تكون للترجيع على ما قبله
 وعلى ليست للوجوب للاتفاق على عدم وجوب الاكثر منها وإنما يجب عند الاسلام وفي الصلاة

انها اشتملت على
 أمرين عظيمين اختصار
 حروفها والاشتمال على
 جميع معاني عقائد
 التوحيد وذلك من
 جهة ماخص به رسول
 الله عقائد من الكلم
 الجوامع التي لا تحصى
 معانيها بل هي بحسب
 ما يتق الله تعالى لعبده
 منها ولا يصعب حفظها
 قلته حروفها ولم يقبل من
 أحد الايمان الا بهالانه
 اذا نطق بها وفى بجميع
 ما اشترط في الايمان من
 العقائد بخلاف غيرها
 (وص) فعل الماقل أن
 يكفى من ذكرها

وعند ما لك في العمر مرتوا واحترقوا على التحضيض أي التهييج المستوي الاكثر من ذكرها وألف
 العاقل للاستغراق أي يسكن على طريق العقلاء من الاقبال على النافع وترك الضار أن يكثروا
 ذكرها أقل الاكثر عند انتقامها على آفة كل يوم ليقوت عند الوفاة ثمان عشر ألفا والراد هنا استغراق
 الاوقات والاحوال كإساق في الشارح والافضل ترك للمسلم كان منتقلا من الكفر إلى الإيمان ليحصل
 انتقاله فوراً بخلاف المؤمن فإن الافضل له معها ليستحضر في ذهنه المعبودات بالاطلاق فيها إلا أن يأمره
 شيخه بطريق تقيدها وقصوره أن من قال لا إله إلا الله ولم يهمل ذلك أربعمائة ألف ذنب من الكبائر قالوا
 يا رسول الله فإن لم يكن له من الكبائر قال يفر لأهله وجيرانه روابين التجمل عن أنس وبين مشايخنا
 الملائكة كور يملأ الفضل في لا إله غير سبع ألفات وذلك أربع عشرة مرة كذا الأصح لأن كل ألف مائة
 ومائة مائة مائة ثلاث ألفات ولا يفضل بين المذنبين بأن يأتي بكل مدني نفس وقال شيخنا العلوي المراد الله
 الطيب وهو خلاف ما هو منقول عن مشايخ الطرق العارفين (قوله مستحضرا) حال من فاعل أكثر أي
 ملاحظ ذلك قلبه وواجب الألبان يستحضران معناها المعبود بعين الألف ولا يستغنى عن كل ما هو مأمور بمقترا
 إليه كل ما عداه إلا الله وهذا أنبى من آداب الله كالمحروق في عملها فهو ليس شرطاً في حصول ثوابه لأن الله كـ
 القول في موضوع العبادة ثم يشترط أن لا يقصده غيره والأقل ثوابه كان قال سبحانه الله يقصد التجب
 قال ابن عطاء الله السكندري لا تترك الله كعدم حضورك مع الله فيمن غفلت مع وجود ذكره فحسب أن
 يرفسك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود حضور ومن ذكر مع وجود
 حضور إلى ذكر مع وجود غفلة عما سوى الله كور وما ذلك على الله بعزيز (قوله حتى يخرج) سياق ما فيه
 وقوله أن شاء الله تعالى فيه إشارة إلى أن حصول ما ذكرنا هو بإرادة الله تعالى لأن أكثر الله كريس
 الأسبوعاً على ما ذكر وقد يتخلف عنه مسببه لعدم خلق الله فهو المعطى المانع والمطالب من العبد إنما هو
 القيام بما خلقه وهو العبادة وإسل الأمور لسيده متكال على قسمته في أرزاق الأرواح كما يتكلم عليها
 أرزاق الأبدان (قوله ما لا يدخل تحت حسر) أي عدد معلوم وحسرة الشيء نهايته (قوله والله) خبر مقدم
 والتوفيق مبتدأ مؤخر وقدم الخبر لإفادة الحصر والبلاء بمعنى من (قوله لأرب غيرة) رب اسم لامبني معاهل
 الفتح وغير النصب أو الرفع نعت والخبر محذوف أي موجود والجهة مستأففة استئنافاً في قوة التعليل
 لما قبلها وهو حصر التوفيق في الله تعالى وخص الزم من بين أسماؤه تعالى إشارة إلى أن التوفيق من جهة
 تربته تعالى الخاصة (قوله أن يجعلنا) محتمل أنه أراد نفسه فقط وأى بنون العظمة لأظهار مآزومها التي
 هو قطع الله تعالى إياها بتأهله فلم استألفه تعالى وأما باعتدرك غفلة ولا ينافيه أن مقام الدعاء يخص
 النية والخضوع لأن الدعاء إذا نظر لنفسه احتقرها بالنسبة لعلته تعالى وإذا نظر لخلق الله عظمها وقسم
 نفسه لم يدرك بنفسه كمن يقول ويحتمل أنه أراد نفسه وأخوانه المسلمين شفق عليهم وهذا أولى لأن
 العبادة في الجمع أقرب في القبول بركتهم (قوله وأحييتنا) جمع حبيب بمعنى محب أي من يحب المؤمنين فيمهل
 من يأتي بعده كما نالنا لا يعني محبوب كما قلنا عن المصنف ويحتد فهو من عطف الخاص على العام على
 الاحتفال الثاني المقسم أو أي به ليحصل الاطناب أي الأكثر في الدعاء الذي هو مطلوب لحديث أن الله يحب
 للمسلمين في الدعاء (قوله عند ملوت ناطقين) أي لاجل أن يدخل الجنة من غير سابق عذاب لما ورد من
 كان آخر كلامه من الدنيا لا إله إلا الله دخل الجنة أي مع السابقين وروى أحد والحاكم عن معاذ بن جبل
 مرفوعاً عن كان آخر كلامه لا إله إلا الله حرمه الله على النار (قوله عالين بها) أي معتقدين بدولها وهو
 ما شتمت عليه من العقائد المتعلقة بالله تعالى ورسوله وإنما أتى بذلك للإشارة إلى أن مجرد النطق بها
 لا ينفع أصلاً والنعيم الممتع به (قوله على سيدنا محمد) في بعض النسخ سيدنا مولانا ورفقه في السجدة الملوك

مستحضرا لا احتوت
 عليه من عقائد الإيمان
 حتى يخرج مع معناها
 بلحمة ودمه فانه يرى
 لها مثل الاسرار
 والنجباء ان شاء الله
 تعالى ما لا يدخل تحت
 حصر وبلغة التوفيق
 لأرب غيرة نسأله
 سبحانه وتعالى أن يجعلنا
 وأحييتنا عند الموت
 ناطقين بكلمتي الشهادة
 عالين بها وصلى الله على
 سيدنا محمد وعلى آله
 وصحبه وسلم

لان السيد في الفتوى التي خرج اليها المولى الناصر والنصر لا يكون الا بعد الفزع وهذا المعنى هو
 المناسب هنا وهذا يدفع ما يقال ان الاولى تقدم للمولى على السيد لان الثاني لا يحتمل غير مقتضى الكمال لانه
 خاص بالعتق بخلاف الاول فانه مشترك بينه وبين العتيق والعتيق في البلاغ سلوك طريق الترقى اذا كان
 الابلاغ اخص مما هو مشترك عليه كقولهم عالم بحر وجود افاض وهو حاصل المقع ان نصيرهما بمذاكر
 تفسير عقبي وليس مرادنا تفسيره القوي ما تقدم وهو المناسب حاله عليه السلام فزع الى الخلائق ونصرهم
 دنيا وأخرى (قوله كذا كرهنا كرون الخ) الضمير الاول لله تعالى والثاني لابي عليه السلام وبصح ان يكون
 الضمير ان لابي عليه السلام والاولى لان الله كرمين الله تعالى باسمه أو بعبادته أكثر من الغافلين عنه والغافلين
 عن النبي عليه السلام وهم الكافرون أكثر من القادرين لهمو المؤمنون به لانهم بالنسبة للكافرين كالشجرة
 البيضاء في الثور الاسود فذكر الكثير في جانب الله تعالى وفي جانبه عليه السلام فيكون ذلك أبلغ في حوام الصلاة
 عليه عليه السلام وأضافه مناسبة ينهائي الكثير بخلاف ما لو جعل الضمير ان لابي عليه السلام فانه لا بلغة
 حيث لا مناسبة وفي رواية ضمير الخطاب في رواية ضمير الخطاب في الاول والعتيق في الثاني وفي رواية
 بالعكس فالصريح أربع القية فيهما الخطاب فيهما القية في الاول دون الثاني العكس والواقع في كلام المصنف
 هو الاولى عليه السلام فان قلت هل يصح عود الضميرين لله تعالى لانه لا يوصف عادة بكثرة ذكره والغلبة عنه ويكون
 فيه التثاق على رواية الخطاب عليه السلام قلت وإن كان محتملا لكن لا يحسن لان هذا المقام ليس مقام التثاق فما
 يظهره كذا قال الشنقوي ومقتضاه ان ذلك على رواية القية فيهما لعدم الالتفات حينئذ لكن الاول أولى
 لما وأول من صلى بهذه الصيغة الامام الشافعي رضي الله عنه قال محمد بن عبد الحكم رأيت الشافعي رضي
 الله تعالى عنه في المنام فقلت ما فعل الله بك يا معلم قال رضى وغفر لي وزقت الى الجنة كازف العروس فقلت
 بماذا بلغت هذا الحال قال بما في كتاب الرسالة من الصلاة على رسول الله عليه السلام قال قلت وكيف تلك
 الصلاة قال اللهم صل على محمد عدد ما ذكره الله صكرون وغفل عن ذكره الغافلون قال فلما
 أصبحت أخذت الرسالة ونظرت فوجدت الامر كما رأيت وقال بعض الصالحين رأيت ابي عليه السلام فقلت
 يا رسول الله ما جزاء الشافعي عنده حيث قال في كتابه الرسالة وصل اللهم على سيدنا محمد صمد ما ذكره
 الذكور وغفل عن ذكره الغافلون فقال عليه السلام جزاؤه عندي انه لا يوقف للحساب واختلف فيمن
 صلى بنحو هذه الصيغة هل يحصل له ثواب بعد من صلى تلك العدة أولا فذهب المحققون الى انه يحصل
 له ثواب صلاة واحدة لكنه أعظم من ثواب الصلاة المجردة عن ذلك وذهب بعضهم الى انه يحصل له من
 الاجر عدد من صلى تلك العدة (قوله ورضي الله) مذهب السلف ان الرضا ثابت لله تعالى ولا يصله الا هو
 ومذهب الخلف يقولون به لانعام وأرادته فهو ما صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام والاو
 هنا أولى لان مذهب جند عاتية والسادا ما يكون بمستقبل لم يوجدى في الحال وأرادته تعالى قديمة يستحيل
 تجدد ما حتى يتعلق بها العاوم يجوز ارادته الثاني باعتبار تعلق الارادة بالتغيير في الحوادث لانه لا يسبيل تجديد
 وذلك التعلق هو الانعام فيرجع للاول والرضا أعلى مرتبة من العفو والمغفرة لان العفو نحو الذنب وعدم
 العفو بعلية المغفرة مسترود عدم العفو بعلية ان لم يحس فلذا قاله طرف بن عبد الله بن الشيخير اللهم ارض
 عنا فان لم ترض فاعف فان المولى يعفو عن عبده هو غير راض عنه ويسن الترضي والترحمة على الصحابة
 ومن بعدهم من العلماء والعباد والاخير ولا يختص بالصحابة (قوله باحسان) المراد بمطلق الايمان فتدخل
 الصلة لانهم أحوج الى العفو من غيرهم وليس المراد به حقيقة وهي أن تعبد الله كأنك تراه لتصوره وعن
 أئمة الامة (قوله يا يوم الدين) اعترض بأن هذا الدعاء لا يتناول الا من استمر على التبع الى يوم الدين ولا
 يشتمل من مات قبله أو جيب بأن في العبارة حذفاً والتقدير ومن تبعهم طاعة بعد طاعة الى يوم الدين فالاستمر

كذا كرهنا كرون
 وغفل عن ذكره
 الغافلون ورضي الله
 تعالى عن أصحاب
 رسول الله أجمعين وعن
 التابعين لهم باحسان
 الى يوم الدين

الزهد وأن شرطية وقوله فعلى سبيل الخ جواب الشرط أى فلاحظ أن ذلك إنما هو على سبيل العارية المحضة أى الخالية عن ثابته التملك فيقتطع رجوعها لصاحبها بأن يأخذ الله المال متى شامو يعطيه لمن شامو قوله وتصرفه أى يلاحظ أن تصرفه في ذلك للمال تصرف الوكالة الخاصة أى القاصرة على الموكل فيما ينصرف بالإنشراح الشرعى فلا ينفعه إلا الوجه الذى أذن فيه الشرع لا يقتضى عن ولا فى شهادات نفسه كإلى لو كىل الخاص لا يجوز له أن يتصرف فى مال الموكل إلا فى هذا فى حق هذا إشارة إلى أن الأغنياء وكلام على الفقراء فينبى لهم الأخلاق عليهم كأذن لهم الموكل وهو الله تعالى فإن لم يرضعوا عظم (قوله ينتظر الخ) جهته المالية أى حال كونه منتظرا العزل من المالك وقوله وغيره كذهاب المال وزعمه منه طائفة زعم الله منه فقد رد الكنى للمالك فلا يجوز على ذلك فمن كان بهذه الصفة فوجود المال وكثرته عنده لا ينافى زعمه وقوله مع كل نفس متعلق ينتظر (قوله) وذلك أى ما تشتمل من فراغ القلب من الثقة بآرائه التى هو معنى الزهد ينشأ عن النفس التعلق بما لا بد من زواله وهو الدنيا ويرغب فيها بيقين فقه وهو طاعة الله تعالى لما روى الطبرانى عن ابن عمر مرفوعا الزهد فى الدنيا يرجع القلب والبدن والرغبة فى الدنيا تكثرها والمزج والبطالة تقضى القلب اه (قوله ومنها) أى من الأوصاف المحمودة التوكل وهو لغة اظهار الجبر والاعتدال على الغير وإصلاحا ما ذكره بقوله هو الله بالوكيل الحق وهو الله تعالى والمراد بالحق الثابت الباطن الذى لا يقبل العدم أصلا والمراد به من هو حق وكأله أى أنه متكفل لاتساق من غير شك وإذا كان كذلك فينبى عدم الالتفات لغيره تعالى خصوصاً طالب العلم فإن الله تعالى يرزق من حيث لا يعلم ولا يدري أى يضاف الله تعالى جعل لكل إنسان نصيبا طالب العلم من تعب فى المطالعة وغيره فلا ينبى التفاته لغيره من الجهات قال ابن الحاج لابن تيمية العالم إذا قطع معاومه أن يترك الوظيفة أو ينهض إلى بعض الأمراء ليخلصه لئلا يرزقه مضمون لا ينحصر فى جهة دون أخرى لحديث من طلب العلم تكفل الله به يرزقه أى يسره له بلا مشقة فى الدرس والمطالعة وهذا من كرامات العلماء والأفوه تكفل يرزق الخلق أجمعين ولا ينصير ينقل من الله إلى عباده فهو فى مقام الرسالة فلا يلقى منه ذلك ولا عذر له فى الطلب لاجل العالة لأنه أولى من يتقرب فى المنع والطاء فإذا ترك ذلك فتح له من غيبه ما هو أحسن منه لأن عادة الله مستمرة يرزق من هذا كله من غير باب يقصده وقطع عنه ذلك اختار البرى صدق فى علمه وعمله (قوله بحيث يسكن) أى القلب عن الاضطراب أى الإزعاج والتلق عند تعدد الأسباب أى أسباب المعيشة وإنما قال أبو حامد الغفالى منذ ثلاثين سنة لو صارت الأرض حديد لا تثبت النبات والسماء نحاسا لا تحيط بالأشجار وأحجار الأثر لا يتقلب قلبى من جهة الرزق جناح بعوضة قوة الاستسلام • ولما كان التوكل عليه تعالى من لوازم الإيمان الكامل فينبى باتقائه قرن به فى قوله تعالى أنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون أى ليس للشيطان قدرة وولاية على أن يجعل المؤمنين المتوكلين على ذنب لا يفر كما قاله سفيان رضى الله عنه قال ابن عطاء الله السكندرى هذه الآية تدل على أن من صح إيمانه بالله تعالى وتوكله عليه لا سلطان للشيطان عليه لأن الشيطان إنما يأتيك من أحوج جهين أما بتشكيكك فى الاعتقاد وأما بركونك إلى الخلق واعتقادك أما التشكيك فى الاعتقاد فالإيمان بنفيه وأما السكون إلى الخلق والاعتقاد فالترك على الله بنفيه ووروده التدبيرات والسواوس على القلوب نور الإيمان ينهضها للاستقرار فى قلوب المؤمنين خصوصا إذا التجأ إلى الله فى دفعه للملأوى إنما نزل قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين قال رحمته فكيف بالضرب يارب قتل وما يترغك من الشيطان نزع أى يصبك وسوسة الشيطان فاستعد بالله أى الجأ إليه فى دفعه عنك والخطاب رحمته والمراد أمته لأنه رحمته مصوم من قبيل الوسوسة (قوله ولا ينجس) أى لا يضرق توكله تلبس ظاهره بالأسباب كالصنف والتجار تو تعاطى الدواء للصحنان التوكل على الله القلب وسرعة

ينتظر العزل عن ذلك
التصرف بالموت وغيره
مسح كل نفس وذلك
ينشأ عن النفس التعلق
بما لا بد من زواله
ومنها التوكل وهو ثقة
القلب بالوكيل الحق
بحيث يسكن من
الاضطراب عند تعدد
الأسباب فقه بسبب
الأسباب ولا يقتضى فى
توكله تلبس ظاهره
بالأسباب إذا كان قلبه
فارغا منها يستوى عنده
وجودها وعدمها

الظاهر لا يتألفه وهذا إشارة إلى ما عليه جعم من أن الاشتغال بالاسباب لا ينافي التوكل **(قوله)** ومنها الحياة بالذوق في اللغة إقباض وخشية يجدهما الإنسان من نفسه عندما مطلع منته على قبيح وعند الصوفية خلق حيث على ترك التقيح وفعل الجليل وهو ثمرة المشاهدة والمراقبة أما بالتصريف فخلق على المطر والحب وفرج الناقة وقديمه كافي القاموس **(قوله)** تعظيم الله الباء اللسبية وقوله بدوام الخ متعلق بتعظيم فالباوة المتعبدية وقوله وإمثال الخ من عطف اللازم على اللزوم وقوله بالاسماك الباء الداخلة عليه للابسة وقوله به أي بالله تعالى والباء زائدة أو بمعنى من أي الشكوى منه تعالى إلى العجزة بتحت جمع عاجز وقوله الفقراء عطف قسبر والمراد بهم جميع المخوقات لأن كلهم محتاجون إليه تعالى في جميع أمورهم لا يقفرون على دفع ما نزل بك إلا أن أراد الله تعالى وأوجده على أيديهم فينبغي أن تشكوا له تعالى دونهم ولنا قبل استعانة مخلوق كاستعانة مسجون بمسجون ففكره الشكوى للمخلوقات من فقر أو مرض أو نحوهما إلا نحو طبيب كصديق وقريب فيذكر له ما به لا على وجه التعجب بل على وجه الاخبار مع الاستعانة بالخلق إزا **(قوله)** ومنها **(النفث)** بكسر أوله مع القصر ضد الفقر أضع المد وكسر أوله فهو انشاد الشعر أو مع فتحه فهو النفع **(قوله)** بسلامته الباء اللسبية وقوله من فأن الاسباب يحتمل أن الاضافة حقيقة أي من الانتحانات والمصاب التي تحصل بالاسباب كالتحارات ونحوها ويحتمل أنها البيان أي فن هي الاسباب والفتنة كل ما يشغل عن الله تعالى من مال أو بين وغيرهما أي أنه إذا اشتغل بالذوق لا يلتفت إلى الاسباب لانها تفتت **(قوله)** فلا يعترض على الاحكام أي تقادير الله تعالى للأمر أو المحكوم به من فقر أو عدم اعطاء أو نحو ذلك وقوله بأوى بالنسبة للماضي كأن يقول لو أتيت في الصباح لأذكر تدرهما أولو كان عندي مال ساوي الأغنياء كذا وقوله ولعل بالنسبة للسبيل كأن يقول لعلني أذهب إلى الأمير فيعطيني شيأ ووجه الاعتراض في ذلك أن قوله المذكور يشعر بعدم يقينه تعالى وعدم رضاه بقدره فيه اعتراض ضمنا أو يقال المراد الاعتراض بالنسبة لها عدم الاقياد والتسليم لله تعالى ومحل ذم الاتيان بل ولعل إذا كان على وجه الاعتراض كما علمت أما إذا لم يكن على وجه الاعتراض فلا ضرر فيها ولا كراهة فتدور في الأحاديث كثيرا جـ د وفي يعلى وابن حبان والحاكم عن أبي سعيد مرفوعا لو أن أحدكم يعمل في صخرة صماء ليس بها باب ولا كوة لخرج عمله للناس كأنما كان وخبراً في نعيم في الحلية عن جابر مرفوعا لو أن ابن آدم هرب من رزقه كما يهرب من الموت لأدركه رزقه كما يدرك الموت وخبر الترمذي والحاكم عن أنس كأن أخوان أحدهما عتق وأخر منقطع في الصنعة فشكا المعتق أخاه فقال **(قوله)** لعلك تزرقي **(قوله)** والتدبير هو بالنسبة للخلق النظر في عواقب الأمور لاجل أن تقع على الوجه اللائق وبالنسبة لله تعالى إيقاع الأشياء على الوجه اللائق **(قوله)** الملك بكسر اللام أي المتصرف بالامر والتهى في المأمورين مأخوذ من الملك بالضم وهو المتصرف بالامر والتهى فهو أبلغ من ملك المأخوذ من الملك بالكسر وهو المتصرف في الأعيان المملوكة **(قوله)** الوهاب أي المهي أعطى بلا عوض عاجل ولا أجل **(قوله)** وهو قرض يد القلب شبه القلب بشخص له يد استعارة بالكناية قاليد تخييل والنفض ترشيح وقوله حرصا واكثر ما منصوبان على التمييز أي من جهة الحرص على الدنيا والاكثر منها والثاني لازم للأول غالبا لأن الشخص يحرص عليها لاجل أن تنكسر وقوله وسكوت اللسان بالرفع عطفا على نفض وقوله ممسا ومسا لان مدح الشيء أودمه يشعر بالتعلق به إذا كان ممسحا أو ذمها على وجه التعليم للغير كما وقع في الأحاديث كحديث نعم المال الصالح للرجل الصالح يصل به رجاء يصنع به معروفا ومن العلوم أن الفقر بالمعنى المذكور داخل في الزهد لكن المقام مقام الطمان فلا بأس بذلك **(قوله)** واستغنى عنه **(قوله)** ومنها الإشارة على نفسه أي تقديم غيره عليه بما لا يشبهه أي لا يذم الاثارة به الصريح كأن يتصدق بمفضل عن حاجته لنفسه وموته يومه وليته وكسوة ضله ووفاء دينه فأن تصدق بما

ومنها الحياة بتعظيم الله عز وجل بدوام ذكره ولتمثال أمره ونهيه بالاسماك عن الشكوى به إلى العجز والفقراء غيره ومنها التي وهو هاتفي القلب بسلامته من فتن الاسباب فلا يعترض على الاحكام بل ولا يبلل لملحه بمن صدرت منه عز وجل المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب ومنها الفقر وهو قرض يد القلب من الدنيا حرصا واكثر ما تقطعه بان حاجته ليست عند شيء منها وسكوت اللسان عنها بالكلية عند ملوئها ومنها الإشارة على نفسه بما لا يشبهه الشرع إلى غير ذلك

بحاجته تلك حرم وإن ملكه الأخذ على المعتمد ما يصبر هو أو غيره على الإضافة ، وبأذنه والاسن له التصديق
وعمل اعتبار الزيادة على الدين إذا كان ذلك الشيء يمكن صرفه في لا نحو قسمة ورغيف **(قوله)** مما ذكره
الشيخ أي المصنف كشكر الله تعالى وهو أفراد تعالى بالثناء عليه ورؤية التعميم في طي التعميم ومنها
الفتوة وهي الأعراس عن مطالبة الخلق بالإحسان إليه ولو أحسن إليهم لعله بأن كلام من أحسنه إليهم
واساءتهم له مخلوق لله تعالى والله خلقكم وما تعلمون فلم يرثه اساناً حتى يطلب عليه جزاؤهم بلهم اساءة
حتى يذمهم عليها الآن أن يكون الشرع هو الذي أمر بذهمهم أو معاقبتهم فيفعل ذلك امتثالاً لما أمر به
لأجل القيام بوظيفة التكليف لا تعززا وتكبرا عليهم قال أبو الحسن الشاذلي أكرم المؤمنين ولو كانوا
عصاة لرب العالمين وأزجرهم درجة بهم لا تعززا وتكبرا عليهم فلا تكتف عن نور المؤمن المعاصي لطلب ما بين
السما والأرض فكيف بنور المؤمن المطيع والقوة أعلى رتبة من المسألة أي المتاركة بأن ترى أنك
أحسانا عليهم وإن منهم اساءة ولا تؤاخذهم بالاساءة ولا تطلب منهم جزاء الاحسان بخلاف الفتوة فانه
لا يلاحظ ان له احسانا ولا ان منهم اساءة كاسم **(قوله)** الكرامات جمع كرامة وهي الامر الخارق للعادة
كوضع البركة في الطعام واللباس حتى يكثر القليل ويكثر اليسير وتكثر دراهم أو ديناراً أو كليهما أو غير ذلك
عما تدعو اليه الحاجة لكن لا ينبغي كما قال المصنف للمؤمن أن يقصد الكرامات بشئ من طاعته والادخل
عليه الشرك الخفي ومكر به العباد لله تعالى * فهذا من جهل ما يجب على المرء ان يصرف منه باطنه عند ذكر
كلمة التوحيد بل يكون مقصوده بذلك رضامولاه وكشف الحجاب عن عيسى قلبه **(قوله)** والتوفيق أي
شرعا أما لغة فهو التأليف بين شيئين فأكثر وقوله خلق الطاعة هذا تعريف امام الحرمين وهو أولى عما
بعده المنسوب للإشعري لانه مأخوذ من الوفاق فيكون خلق ما يكون به العبد موافقاً لما يطلبه منه الشرع
والموافقة مباشرة إنما تكون بنفس الطاعة لا بالقدره عليها ولأن خلق القدرة على الطاعة موجود في
الكافر مع أنه غير موفق وأوجب عن هذا بأن القدرة هي العرض المقارن للطاعة وذلك غير موجود في
الكافر لعدم وجود الطاعة عنه وليس المراد بها سلامة الاسباب فكأنهم المعترض ولندرة التوفيق لم يذكر في
القرآن العظيم بلفظه ومعناه الا في قوله تعالى وما توفيقي الا باله وأما في غير هذه الآية فالمراد به الالفة والمحبة
لألعي الاصلاحي المراد هنا **(قوله)** واخوانا أي في الإيمان وأحبابنا جمع حب بكسر الحاء بمعنى محبوب
أو حب وقوله بفضل أي احسانه وقوله لمتقضى أمره أي لما يقتضيه وهو الطاعة ونبيه وهو ترك المعصية
ونسبة الاقتضاء إلى ذلك تجاز **(قوله)** بجاء أي بقدر سيدنا محمد وآق بذلك الحديث توسلوا بجاهي فان
جأى عند الله عظيم * وهذا آخر ما ينسب جمع على شرح المهدى جعله الله خالصا لوجهه ونفع به كما
نفع بأصوله انه كرم جواد لا ينبغي من قصده والتجأ اليه * وكان الفراغ من تسويد هذا يوم الجمعة
المبارك ثلاث عشرة بقية من شهر رمضان المعظم من شهر سنة ١١٩٤ أر بعة وتسعين ومائة وآت
من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية على يد جامعها أفقر العباد إلى مولاه
الكريم عبد الله بن حجازي الشرفاوى غفر الله له ولوالديه ولجميع مشايخه والمسلمين

مما ذكره الشيخ رضي
الله تعالى عن في الشرع
وأراد بالعباد والله
أعلم الكرامات أي
التي هي الامور الخارقة
للعادة والتوفيق خلق
الطاعة وقيل خلق قدرة
الطاعة في العبد والله
تعالى يمنه وكرمه يوفقنا
ويوفق جميع أحببنا
واخواننا وأحببنا
بفضله لمتقضى أمره
ونهم بجاء كرم رسله
وأشرف خلقه سيدنا
ومولانا محمد ﷺ
وعلى آله وصحبه والجد
لله رب العالمين

(يقول) إبراهيم الابن أبي رئيس الصحيح بخطبة مصطفى الباني الحلبي وأولاده

الجليلة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وتابعيه وبعد فقد كمل والله الحمد طبع هذه
الحاشية الجليلة وضع الولي الشهير شيخ الاسلام الشيخ عبد الله الشرفاوى على شرح العلامة
المهدى على أم البراهين لإمام السنوسى رحمهم الله جميعا ووافق هذا الكمال اليوم الثامن
من شهر رجب سنة ١٣٣٨ من هجرة الرسول ﷺ آمين

